المثالية الألمانية

المجلد الثاني



تحرير الأصل الألماني

هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية

أبو يعرب المرزوقي

ترجمة

أبو يعرب المرزوقي فتحي المسكيني ناجي العونلي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

علي مولا

المثالية الألمانية

المجلد الثاني

تحرير الأصل الألماني — هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية — أبو يعرب المرزوقي

ترجمة

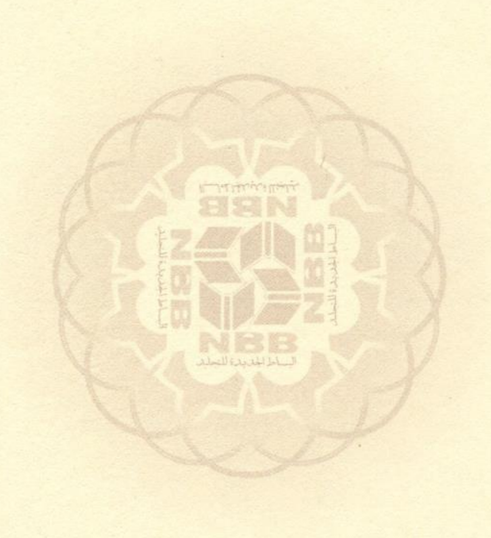
أبو يعرب المرزوقي فتحي المسكيني ناجي العونلي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING





المثاليـة الألمانيـة

Handbuch

Deutscher Idealismus

Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler

Verlag J.B. Metzler Stuttgart-Weimar

المثالية الألمانية

المجلد الثاني

تحرير الأصل الألماني
هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية
أبو يعرب المرزوقي

ترجمة

أبو يعرب المرزوقي
أستاذ بجامعة
تونس الأولى

فتحي المسكيني
أستاذ بجامعة المنار
تونس الخامسة

ناجي العونلي
أستاذ مساعد بجامعة
الجنوب صفاقس



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرســـة أثنـــاء النشـــر ـ إعـــداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المثالية الألمانية/تحرير الأصل الألماني هنس زندكولر؛ تحرير الترجمة العربية أبو يعرب المرزوقي؛ ترجمة أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني وناجي العونلي.

٢ مج.

ISBN 978-9953-533-85-8

١. الفلسفة الألمانية. أ. زندكولر، هنس (محرر). ب. المرزوقي، أبو يعرب (محرر). ج. المسكيني، فتحي (مترجم). د. العونلي، ناجي (مترجم).

193

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات(*)

(*) تمثل هذه المحتويات، محتويات **المجلد الثاني** من كتاب **المثالية الألمانية**.

الفصل السابع

[١٧٢]
القانون والدولة

١ ـ القانون والدولة ـ على سبيل المدخل

تنطوي الدلالة التي أعطاها كلّ من كنط وفيشته وهيغل، بشكل دائم ومتكرر، للمسائل الفلسفية المتعلقة بالقانون وبالدولة (وكان شلنغ «الغريب عن السياسة» بزعمهم قد حرّر في بداية مسيرته الطويلة استنباطاً جديداً للقانون الطبيعي)، على شيء جدير بالملاحظة، وذلك من أوّل نظرة. إذ كيف يكون من الممكن لمؤلّفين، طوّروا وعرضوا «التأمّل المجرد» في **نقد العقل المحض** (كنط) وفي **نظرية العلم** (فيشته) وفي **فلسفة الوحي** (شلنغ) أو في **علم المنطق** (هيغل)، أن يهتمّوا اهتماماً على هذا القدر من القوة بمشاكل سياسية واجتماعية «غير تأمّلية» وعينيّة تماماً، من قبيل التنظيم العادل للملكية وعلاقة «المجتمع»(١) (كما لدى كنط[١] بالجماعة السياسية أو صاحب السيادة؟ أمّا توضيح هذه المفارقات (الظاهرية)، فقد يتسنّى لنا من منظورين:

(١) أنّ جذريّة الادعاءات «المثالية» للفلسفة الألمانية الكلاسيكية

(١) Vgl. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, S. 290.

هي، من وجهة نظر التأمّل، على قدر كبير من العمق والمدى، بحيث إنّها تؤدّي إلى التجاوز العملي للتمييز التقليدي بين **فلسفة أولى وفلسفة ثانية**(٢)، وإلى تأسيس جديد لصناعة القانون الطبيعي. فإنّ هيغل، على سبيل المثال، يزعم في **حول طرق التناول العلمي للقانون الطبيعي** سنة ١٨٠٣ أنّه قد عوّض طريقة التناول «التجريبية» للقانون الطبيعي لدى غروسيوس(٣) وهوبس وبوفندورف(٤)، كما نظرية القانون الطبيعي «الصورية» لدى كنط وفيشته، بواسطة «علم قانون(٥)تأمّلي». وفي وقت لاحق هو قد استشهد بكتابه **في المنطق** من أجل أن يزعم في **فلسفة القانون** ما يلي: «أن نتصوّر ما هو كائن، تلك هي مهمّة الفلسفة، وذلك أنّ ما هو كائن هو العقل»[٢]، حيث يبقى علينا من دون شكّ أن نوضّح ماذا يعني «ما هو كائن».

(٢) وعلى ذلك ليس فقط انطلاقاً من المبدأ الفلسفي المتعلق بـ «الجهد الداخلي للمفهوم»[٣] ينبغي أن نوضّح أنّ المثالية الألمانية قد انشغلت على نحو مكثّف بفلسفة القانون وفلسفة الدولة. إذ تنضاف إلى ذلك بصمة التاريخ في شكل الحدث العالمي للثورة الفرنسية، وعلى نحو أكثر وأوسع مدى من الثورة الأمريكية (التي حدثت في إقليم غير أوروبي من بريطانيا العظمى ونسبيّاً لم تجد مبادئها إلّا صدى قليلاً في «أوروبا العجوز»)، فإنّ الثورة الفرنسية قد مارست تأثيراً قوياً على فلسفة القانون وفلسفة الدولة في أوروبا وبخاصة في ألمانيا. وقد ساعد على ذلك لأوّل وهلة كونها حدثت في هذا الزمن الذي ساد فيه النظام الملكي الأوروبي الأكثر قوة وشوكة وأنّها قادت إلى تكوين سياسي من نوع جديد. وممّا كان له دلالة أيضاً، فضلاً عن ذلك، هو الشكل الجذري الأقصى الذي اتخذته تلك الثورة لزمن طويل (إبّان فترة الإرهاب(٦) وعلى الخصوص بعد إعدام لويس الرابع عشر) والذي زعزع الوعي بالذات السياسي للدول الأوروبية زعزعة دائمة. وفي النهاية ـ ربّما بالنظر إلى الفلسفة في المقام **الأول** ـ مارست المبادئ السياسية للثورة الفرنسية تأثيراً عميقاً[٤]. وإنّ

---

(٢) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), HW 7, S. 26.

(٣) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 56.

(٤) Vgl. Buhr/Burg/D'Hondt 1989.

الأمر الذي ساهم في ذلك قبل كل شيء هو أنّ هذه الثورة قد تمّ القيام بها باسم المبادئ ـ وعلى الحقيقة، حسب هيغل، باسم «حقوق الإنسان والمواطن المقدّمة في الدساتير الفرنسية الأولى»(٥). وثمّة علامة مميّزة في الثورة الفرنسية ألا وهي أنّها لم تقم ـ كما فعلت الثورة الأمريكية مع وثائق الفيدرالي(٧) ـ بإثبات مبادئها بشكل متأخّر، بل هي حسب التقويم الذي أعطاه روبسبير في خطابه الأخير بتاريخ ٢٦ تموز/ يوليو ١٧٩٤، قد أسّست نفسها منذ البداية على مبادئ (فلسفية):

إنّ الثورة [الفرنسية] هي الثورة الأولى التي وقع تأسيسها على نظرية حقوق الإنسان وعلى مبادئ العدالة.

هذه الثورة هي، إن صحّ التعبير، ثورة فلسفية، وبما هي كذلك هي قد جلبت انتباه أغلب الفلاسفة في ألمانيا أكانوا شبّاناً أم شيوخاً. ففي سنة ١٨٣٠، أي في وقت متأخّر نسبيّاً، كتب هيغل، على سبيل المثال، هيغل الذي لم يعد منذ أمد طويل ينقاد للحماسة التي يُفترض حسب قصّة سنة ١٧٩٤ أنّها دفعته في معهد توبنغن بمعيّة شلنغ وهولدرلين إلى زرع شجرة للحرية، ما يلي:

إنّ معنى أو الحقّ أو مفهومه إنّما شأنه أن يفرض صلاحيته وأن يصبح ساري المفعول دفعة واحدة، وفي وجهه لا يمكن للصرح القديم للظلم أن يبدي أيّة مقاومة. ففي صلب فكرة الحق قد تمّ الآن بذلك تنصيب شكل من الدستور، وفي هذا الأساس يجب على كلّ شيء من هنا فصاعداً أن يجد قاعدته. فمنذ أن قامت الشمس في القبة الزرقاء ودارت الكواكب من حولها، لم يتمّ الإبصار أبداً بأنّ الإنسان يقف على الرأس، بمعنى على الفكر ويبني عالم الواقع على منواله. لقد كان أنكساغور أوّل من قال إنّ العقل(٨) يحكم العالم؛ وعلى ذلك فإنّه إلى حدّ الآن لم يصل الإنسان إلى الاعتراف بأنّ الفكر يجب أن يحكم الواقع الروحي. كان ذلك إذاً فجراً رائعاً. ولقد شاركت كلّ الكائنات المفكّرة في الإشادة بذلك العصر. إنّ تأثّراً جليلاً قد ساد في ذلك الزمن [١٧٣]، وإنّ حماسة روحية قد اجتاحت العالم، كأنّما تمّ التوصّل

---

(٥) Hegel, *Über die englische Reformbill* (1831), HW 11, S. 127.

لأوّل مرة إلى المصالحة الفعلية للعنصر الإلهي مع العالم[٦].

تفيد بعض الحكايات، مثل تلك التي عن شجرة الحرية، أنّ الفلاسفة الألمان قد نظروا إلى الثورة الفرنسية كأنّها شأن (فلسفي) يخصّهم: أنّ كنط، في اليوم الذي علم فيه باقتحام سجن الباستيل، قد ارتأى أن يعدل عن الوجهة الثابتة لنزهته اليومية؛ أنّ فيشته قد وضع (من دون جدوى) موهبته الفلسفية تحت تصرّف الاجتماع الوطني في باريس... يبدو أنّ منصب المثالية الألمانية هو أن تكون ما أنجزه الفرنسيون على المستوى العملي، أي التفكير في مبادئ نظام للدولة والقانون قائم على الحرية. ذلك ما يحتّم علينا أن نطرح هذا السؤال: «لماذا كان الفرنسيون وحدهم، وليس الألمان أيضاً، هم الذين هبّوا إلى تحقيق هذه [المبادئ]؟»[٧] هذا السؤال أجاب عنه ماركس الشاب بشكل ساخر على هذا النحو: «إنّ الألمان لسوء الحظّ قادرون هم على النظرية فقط، وليس على الممارسة! إنّ هكذا إجابة تفترض بلا ريب انقلاباً في تراتب النظرية والممارسة، كانت المثالية الألمانية بأكملها[٨] قد ولّت وجهها نحوه ـ باستثناء فيشته الذي كان يتوفّر على مفهوم موسّع للممارسة، يشمل النظرية أيضاً.

إنّ العلاقة الوثيقة بين المثالية الألمانية والثورة الفرنسية إنّما تظهر أيضاً، على الأقلّ بشكل جزئي، في خاصية هامة تتعلّق بمضمون فلسفتها العملية: نعني في فكّ الارتباط بين [مجالي] الحقوق والأخلاق(٩). فبالنسبة إلى التيار العام لنظرية الحق الطبيعي الحديث، والذي كان غروسيس(١٠) هو الممثّل النمطي له، يغلب الظنّ أنّ الحقّ مؤسّس على العقل الذي هو واحد ولهذا السبب فإنّ المبادئ العقلية للحقّ متوافقة ومنسجمة مع مبادئ الإتيقا. وبمعزل عن أيّ أسباب نظرية محضة فإنّ تجربة الثورة الفرنسية قد قادت أيضاً لدى فلاسفة مثل كنط وفيشته إلى

---

(٦) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, HW 12, S. 529; vgl. Ritter 1965, D'Hondt 1989, Losurdo 1989.

(٧) Ebd., S. 525.

(٨) Vgl. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, S. 275 ff.

فصل حادّ بين «الحق الطبيعي» أو «نظرية الحق» وبين «نظرية الأخلاق»[9](١١). وعن الثورة الفرنسية من الممكن جدّاً أن يقول المرء عين ما قاله هيغل عن روبسبير(١٢): «إنّ هذا الإنسان قد أخذ الفضيلة مأخذ الجدّ»[10]. إنّ بيان حقوق الإنسان الكونية الذي قام، حسب ديباجة **الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن**(١٣)، بتحديد «الهدف العام لكلّ مؤسسة سياسية»، إنّما يعني ـ تماماً في إطار نظرية الحق الطبيعي الحديث ـ نحواً من التأسيس الخلقي والضبط المعياري للحق على العقل باعتباره عقلاً واحداً.

هذا التأسيس والاستدعاء الدائم لعنصر الثورة في الأخلاق هو على ذلك ليس فقط لم يمنع المسار المأساوي للثورة بل هو على الأرجح قد ساعد عليه. هذا ما قاد كنط وفيشته بدءاً من سنة ١٧٩٣ إلى الاستنتاج العام بأنّ على المرء أن يفصل المعايير الحقوقية والمعايير الخلقية والأخلاقية(١٤) عن بعضها بعضاً فصلاً صارماً، حتى ولو كانت تصدر من المنبع نفسه (من العقل العملي). بذلك فإنّ أحد الأهداف الكبرى لمجهودهما هو السعي إلى جعل مبادئ الحق مستقلةً عن مبادئ الإتيقا (انظر الفصل ٦: الحرية والعلم الخلقي والحياة الأخلاقية)، وذلك أنّ رأي كنط هو «أنّ مشكل بناء الدولة، مهما راعنا هذا الأمر، وحتى بالنسبة إلى شعب من الشياطين (شريطة أن تكون لهم عقول) هو أمر قابل للحلّ»[11]. أمّا لدى هيغل، الذي أوكل مهمّة «المصالحة» بين المجال الحقوقي والمجال الخلقي(١٥) إلى **الحياة الأخلاقية** (١٦)، فإنّ وضع الإشكال يبدو بوجه ما أكثر تعقيداً. لكنّ ذلك يجب أبداً أن لا يجرّ إلى استعادة ما لتمييز المجال الحقوقي عن المجال الخلقي(١٧)، القصد منه هو أن نرى في هذا التمييز سمةً خاصةً بالفلسفة الألمانية الكلاسيكية في جملتها. بل لهذا السبب على الخصوص ينبغي على هذا التمييز أن يسوغ بوصفه عنصراً يبشّر بإشكالية «دولة القانون» (١٨) التي ستظهر لاحقاً.

---

(٩) قارن المقدمة المتوازية في كتاب كنط **ميتافيزيقا الأخلاق** ضمن «نظرية القانون» و«نظرية الأخلاق» والتوازي بين كتابي فيشته **أساس القانون الطبيعي** ونسق **نظرية الأخلاق**.

(١٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, HW 12, S. 533.

(١١) Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), AA VIII, S. 366.

إذا أراد المرء أن يفهم الدلالة الكبرى للفلسفة الحقوقية والسياسية في المثالية الألمانية، فإنّ عليه أن يضع في الاعتبار أفقاً للتجربة جديداً ومغايراً. إنّ المشكل الذي يُراد حلّه عبر القانون(١٩) والدولة إنما هو المجتمع المدني الحديث، الذي أخذ مكان الـ *societas civilis*، الاجتماع المديني القديم، وهذا أمر يصحّ على الخصوص بالنسبة إلى هيغل، فبالنسبة إليه يؤدّي «النسق القائم على ما هو جزئيّ(٢٠) إلى أنّ الحق لا بدّ من أن يصبح في ظاهره بمثابة ضرب من الحماية للخصوصية(٢١)»[١٢]. أمّا عرضه النقدي للمجتمع المدني فهو يتّبع آراء أخرى غير آراء التقويم الخلقي. إنّ حالة المجتمع إنّما لها أسباب موضوعية، فالافتقار وتراكم الثروة لا يدلّان عند هيغل على وجهين متباينين من المجتمع المدني، وإنّما يؤلّفان علاقةً شرطيةً متبادلةً، إنّ هيغل لا يترك أيّ مجال للشكّ في أنّ منظومة العلاقة المتبادلة بين الحاجة والعمل بالنسبة إلى العصر الحديث هي كونية معياريّة مقوِّمة للعنصر الحقوقي، تعبّر عن نفسها في حقوق الإنسان الكونية:

«إنّه يدخل في صلب الثقافة (٢٢)، في صلب الفكر من حيث هو وعي بالخاص(٢٣) في صورة الكونية، أن يتمّ تصوّر الأنا بوصفه شخصاً كونيّاً، حيث يكون الكلّ على هوية واحدة(٢٤). إنّ الإنسان يسوغ(٢٥) على نحو ما، من أجل أنّه إنسان، وليس من أجل أنّه يهوديّ أو كاثوليكيّ أو بروتستانتي أو ألماني أو إيطالي. . . إلخ. هذا الوعي، الذي يسوغ عنده الفكر، هو على قدر لامتناهٍ من الأهمّية، ولذلك هو لا يكون نقصاً إلّا عندما يتجمّد بمعنى ما في ضرب من النزعة الكسموسياسية(٢٦) بهدف الوقوف في وجه الحياة العينية للدولة»[١٣].

٢ ـ كنط

إنّ ما قيل في التقديم بشكل عام إنّما يصحّ بوجه خاص على كنط. فإنّه لأمرٌ [١٧٤] عجيب أنّه في الكتابات التي نشرها ما قبل الثورة لم

---

(١٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), HW 7, S. 361.

(١٣) Ebd., S. ProductID360 f360 f.

يخض في مسائل فلسفة الحق أو فلسفة الدولة إلّا قليلاً (حيث ظلّت مسائل الفلسفة النظرية في موضع الصدارة)؛ وعلى الضدّ من ذلك فإنّها في الأعمال اللاحقة على سنة ١٧٩٠ قد أدّت دوراً مركزياً؛ ذلك ما تبرهن عليه نصوص من قبيل: في **القول الشائع** سنة ١٧٩٣، وفي **السلم الدائمة** سنة ١٧٩٥، وقسميْ **ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٩٧: **الأسس الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق والأسس الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة**، وما تركه كنط من مخطوطات تبيّن أنّه لم يكن له اهتمام بتلك المسائل إلى حدّ سنة ١٧٨٩؛ بيد أنّه من المؤكّد أنّها قد أصبحت بعد ذلك ذات أولويّة كبيرة، وإنّ مسار إنضاج الفلسفة العملية قد كان شاقّاً مضنياً: فقبل فترة، ما بين سنتيْ ١٧٨٥ و ١٧٨٨، كان كنط بنشره لكتابيْ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ونقد العقل العملي** قد وضّح الأسس النهائية لفلسفته العملية ومن ثَمّ أيضاً لفلسفته الحقوقية وفلسفته السياسية إنّ نشر الجزء العملي من النسق الذي كان قد أُعلن عنه من قبل[١٤]، ما زال يجب عليه أن يدوم سنوات جديدة أخرى، هو أمر يبيّن أنّ تعريف مبادئ الفلسفة العملية (نظرية القانون الأخلاقي) لم يؤدّ بشكل مباشر إلى تفريق واضح بين أصناف البناء العملي للمعايير (بين ما هو حقوقي وما هو خلقي)؛ وإنّ السياق التاريخي قد جعل هذا التفريق ضروريّاً بقدر ما جعله صعباً.

٢ ـ ١ العقل العملي، الحقوق والإتيقا

يهدف التأسيس النقدي للفلسفة العملية إلى إثبات فعليّة الملكة أو القوة(٢٧) المعيارية للعقل بما هو كذلك وترسيخها، وبذلك فإنّه يمكن للمرء أن يتكلّم عن «عقل عملي»، فقط في حالة ما إذا لم يقدّر أنّ هذا العقل ليس ملكةً معزولةً بل هو استعمال مخصوص، معياريّ وليس إدراكيّاً، لعقل المرء (٢٨) بوصفه «ملكة المبادئ»[١٥]، نعني بوصفه منبع المفاهيم الكلية التي تستطيع أن تعيّن الجزئيّةَ المُهيكَلة بواسطة «قواعد» الذهن المحض. وحده العقل يملك القدرة على مدّنا «بالمعارف التأليفية

(١٤) Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Einleitung, AA IV, S. 392.

(١٥) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), B. 356.

انطلاقاً من المفاهيم»[١٦]. بذلك فإنّ مبادئ العقل هي ليس فقط قضايا كلّية، بل قضايا كلّية انطلاقاً منها يمكن أن نستخرج نتائج صادقة أو ذات صلاحية، وذلك خارج أيّ سياق تجريبي. هذا يعني: إذا كان ثمّة مبادئ عملية، يمكن للمرء أن يُدرج تحتها أو يولّد معاييرَ للفعل، فإنّها لا يمكن أن تصدر إلّا من العقل المحض؛ فإنّ العقل المحض، وهو وحده، هو «عمليّ لذاته فحسب»[١٧].

وعلى ذلك فإنّ الملكة المعيارية والعملية للعقل، نعني قدرته (٢٩) على إنتاج أو إقرار معايير كلية وإلزامية للفعل، هي أمر لا يمكن تفسيره. فإنّه من غير الممكن أن نبرهن على وجود ملكة معيارية للعقل المحض، من دون أن نخرق النظرية التي قام عليها **نقد العقل المحض**: إنّ برهاناً من هذا النوع من شأنه أن يفترض سلفاً وجودَ حقل معرفيّ خارج التجربة الحسية، ومن ثمّ استعمالاً للعقل النظري لا يكون ناظماً فقط بل مقوِّماً أيضاً. وتبعاً لذلك فإنّ الاستعمال العملي [للعقل] هو أمر لا يمكن سوى أن يوضَع وأن يُقرَّر(٣٠) فحسب، نعني أن يتمّ الاعتراف والإقرار به من قِبل الذات ذاتها في شكل «هكذا هو الأمر»(٣١). وهذا يقابل تلك النظرية المثيرة للجدل عن «واقعة العقل» التي نعثر عليها في **نقد العقل العملي**. «ثمّة معايير»، وبصيغة أفضل: «ثمّة معياريّة»(٣٢) ـ هذه هي «الواقعة» المقوِّمة للعقل العملي. ويمكن للعقل المحض أن يعترف ويقرّ بوجود هذه المعياريّة وصلاحيتها من خلال اختبار عملية إضفاء الطابع الكلي(٣٣) على «القانون الخلقي»: القضية الصالحة على مستوى معياري هي التي ينبغي أن يتمّ الاعتراف بقدرتها على إضفاء طابع الكونية (٣٤):

«إنّ الأمر القطعي هو بذلك أمرٌ واحد ووحيد، وهو هذا: إفعل فقط بحسب تلك المسلّمة التي بمقتضاها يمكن أن تريد لها في الوقت نفسه أن تصبح قانوناً كونيّاً(٣٥)»[١٨].

---

(١٦) Ebd., B 357.

(١٧) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1988), AA V, S. 31.

(١٨) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV 421. Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7, AA V, S. 30.

وهكذا نرى أنّ الوظيفة الأوّلية للعقل العملي لا تكمن في إنتاج معايير للفعل من مضمون معيّن (فهكذا معايير هي موضوعة من طرف «العقل المشترك» أو «العقل السليم» المتجسّد في المشرّع أو في الرأي العمومي[١٩]، بقدر ما تكمن في انتزاع علامة اعتراف وإقرار مميزة (أي، في لغة غير كنطية، قاعدة ثانوية[٢٠] من الكينونة، نعني من صلاحية القضايا المعيارية المعطاة[٢١]. وهذا يمكن أن يدفع بنا إلى الاستغراب: إذْ لا **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ولا **نقد العقل العملي** قد طرح السؤال، بشكل مباشر وصريح، عمّا إذا كان بمقدور العقل أن ينتج من ذات نفسه معاييرَ تحمل مضموناً معيّناً. لكنّ هذا المعطى ينبغي أن يوضّح بذلك أنّ السؤال عن **مضمون** القواعد الحقوقية والأخلاقية هو، على الأقلّ من الوهلة الأولى، سؤال لا يُعتدّ به؛ فالأمر يتعلّق على الأرجح بتعيين ما إذا كان يمكن للعقل المحض أن يمنح أساساً كافياً وملزماً للاعتراف والإقرار بصلاحية هذا المضمون المعياري أو ذاك.

على المرء أن يحمي نفسه قبل ذلك من أن يسيء فهم الدور الذي تؤديه استقلالية(٣٦) الإرادة من حيث هي «المبدأ الوحيد لكلّ القوانين الخلقية والواجبات المطابقة لها»[٢٢]، بحيث يكون بمقدوره أن يشتقّ من هذا المبدأ **كلّ معايير الفعل مع مضمونها المحدّد** أو أن **يستنبط منظومةً** من الواجبات المحدّدة. فإنّ كنط لم يزعم أنّ الاستقلالية ـ نعني «خاصية الإرادة التي بها تكون قانوناً لذات نفسها (بمعزل عن أيّة خاصية راجعة إلى موضوعات الإرادة)»[٢٣] ـ هي مصدر المعايير؛ إنّما هي فقط [١٧٥] مصدر الطابع الإلزامي(٣٧) للمعايير (الصالحة). إنّ السؤال الوحيد الذي يجيب عنه **نقد العقل العملي** هو بذلك السؤال التالي: هل يمكن للطابع الإلزامي لمعايير الفعل أن يمتلك أساساً عقليّاً فحسب، ومن ثَمّ أن يكون بمعزل عن كلّ عنصر تجريبي؟ أمّا الإجابة (الموجبة) عن هذا السؤال

---

(١٩) Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 394, 404f; Kritik der praktischen Vernunft, AA V, S. 52.

(٢٠) Vgl. zur Unterscheidung von primären und sekundären Regeln Hart 1973, Kap. V.

(٢١) Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 91.

(٢٢) Ebd., AA V, S. 33.

(٢٣) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 440.

فهي نظريةُ استقلاليةِ الإرادة والقانونِ الأخلاقي. إذْ بجعله من الاستقلالية «شرطاً صورياً لكلّ المسلّمات»[٢٤]، فإنّ كنط يذهب في النقد الثاني إلى أنّ الصورة الكلّية للشرعية هي وحدها التي تسمح بتمييز قانون عملي («أنّ كذا يجب أن يكون هو ما نريد») عن تعليمات شرطية ـ فرضية («من أجل الحصول على كذا يجب على المرء أن يريد كذا»)، وبالتالي عن قاعدة عملية ـ تقنية. ومثلما أنّ **نقد العقل المحض** لم يكن يهدف إلى إنتاج معرفة عن هذا الموضوع (التجريبي أو غير التجريبي) أو ذاك، بل إلى الكشف عن الشروط الكلية للحقيقة التي من شأن معرفة موضوعية ما، كذلك فإنّ مهمّة **نقد العقل العملي** لا تكمن في تعيين معايير الفعل الحسن (إذ هي من شأن «الذهن المشترك»)، بل في تأسيس المبدإ الصحيح للمعياريّة أو للإلزاميّة، نعني مدى احتمالها لمطلب الكلي(٣٨).

ولكن علامَ سيتمّ تطبيق اختبار الكونية (٣٩) الذي من شأنه أن يكون هو «القانون الأخلاقي»؟ ليس على القصد(٤٠)، نعني على الغرض الملموس للفعل المخطّط له، بل على «المبدإ» الذي ستتبعه الذات، حين تتوفّر المسلّمة الخاصة بفعلها. فإنّ ما يجب أن يكون قادراً على الكونية(٤١) في مسلّمتي ليس هو مقصدي(٤٢)، بل مبدأ تعيين الإرادة الذي تمّ اعتناقه من خلاله. هذا ما يبيّنه موضعٌ في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**:

إنّ فعلاً تمّ، استجابةً للواجب، لن يجد قيمته الخلقية في النيّة التي يجب تحقيقها من خلاله، بل في المسلّمة التي بحسبها تقرّر ذلك الفعل، وهكذا هي قيمة لا تتوقّف على واقعيّة موضوع الفعل، بل فقط على مبدإ الإرادة، الذي بحسبه حدث الفعل بقطع النظر عن كلّ موضوعات ملكة الرغبة(٤٣)[٢٥].

لهذا السبب ثمّة سوء تأويل (كثيراً ما يصادفنا) ينزع إلى تعريف فلسفة الواجب الخلقية التي سنّها كنط بوصفها ضرباً من «أخلاق القصد» (٤٤). والحال أنّه ليس القصد الذي قد يكون أو لا يكون لديّ،

---

(٢٤) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 33.

(٢٥) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 399-400.

في أن أردّ الأمانة التي أودعت عندي، هو الذي يصنع الطابع الخلقي أو غير الخلقي للمسلّمة التي قادت الفعل الذي قمت به، بل القدرة «الصورية» على الكونية(٤٥) (أو عدم القدرة على الكونية) التي تتحلى بها النيّة(٤٦) التي لديّ، في الوقت الذي أردت فيه أو لم أرد أن أردّ تلك الأمانة. وحدها هذه «الكيفية الثانوية»(٤٧) للفعل يجب أن تكون قابلة للكونية(٤٨). بذلك قد بات من الواضح أنّ الأمر لا يتعلّق، في التأسيس النقدي للملكة المعيارية للعقل العملي، بالمعايير (التي هي «معطاة» على الدوام بشكل أو بآخر)، بل بالمعياريّة(٤٩) بما هي كذلك، نعني بالبنية «الصورية» أو القبلية لقضايا الواجب(٥٠).

وفي مقدّمة **ميتافيزيقا الأخلاق**، صاغ كنط نظريةً(٥١) كونية في المعيارية العملية، وذلك بناءً على التعاليم الأساسية(٥٢) التي أرساها في كتاب **نقد العقل العملي**: (١) أنّه ثمّة ملكة معيارية عملية للعقل؛ و(٢) أنّ هذه الملكة تتكوّن من اختبار (أو إجراء) «صوري» في الكونية، اختبار يمكن ويجب أن تخضع له كلّ قضية عملية (أكانت تأمر أو تمنع أو تبيح). هذه النظرية(٥٣) قد جعلت من الممكن القيام ببلورة موجبة لمذهب(٥٤) في الالتزام بالواجب(٥٥) الخلقي، الذي ينبغي أن يوصف ويُقدَّم باعتباره شيئاً **ميتافيزيقياً**، من أجل أنّه لا يستند إلى أيّة عناصر حسّية، وذلك على خلاف المذاهب التي ترتكز على مواقف تحكّمية(٥٦) تعاني تبعيّة ما. وقد وقع رسم حدود «ميتافيزيقا الأخلاق» هذه على نحو يفصلها فصلاً مضاعفاً: عن ميتافيزيقا الطبيعة وعن الأنثروبولوجيا الخلقية.

إذْ تتميّز ميتافيزيقا الأخلاق عن ميتافيزيقا الطبيعة (التي عرض كنط «مبادئها الأساسية» في نصّ ١٧٨٦[٢٦] بكونها قد انتُزع منها، عبر مبدئها، نعني الاستقلال الذاتي للإرادة، كلُّ سياق تجريبي قد يمثل بوصفه سياقاً تأسيسياً. وتبعاً لذلك فإنّ إجراءً استقرائياً مؤسَّساً على «تجربة خلقية» مزعومة هو أمر لا يمكن أن يوجد. هذا يعني أنّ دحض مذاهب السعادة في النقد الثاني[٢٧] إنّما يتضمّن عدم تناظر بنيوي بين

(٢٦) Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), AA IV, S. 467 ff.

(٢٧) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 34 ff.

«ميداني»(٥٧) الفلسفة، بين النظرية والعمل. وهذا اللّاتناظر يكشف عن نفسه ببساطة عبر الفرق ما بين الوظيفة المعرفية لمفاهيم الذهن والوظيفة المعيارية لمفاهيم العقل.

بذلك فإنّ مفاهيم التجربة هي بلا ريب تجد أرضيّتها في الطبيعة، من حيث هي جملة موضوعات الحواس كافّةً، لكنّها لا تملك إقليماً(٥٨) يخصّها [...](٥٩)؛ وذلك لأنّها لئن كانت منتَجة من دون شك بشكل قانوني، فهي ليست مشرِّعة للقوانين، بل إنّ القواعد المؤسَّسة عليها هي تجريبية، ومن ثَمّ لا تخلو من الصدفة(٦٠)[٢٨].

بالنظر إلى «التشريع بواسطة مفاهيم الطبيعة»، يمكن القول إنّ «التشريع بواسطة مفاهيم الحرية»، الذي تمّ عرض مبادئه العقلية المحضة ضمن **ميتافيزيقا الأخلاق**، هو تشريع **واهب** للقوانين(٦١) وليس فقط **مطابقاً** للقوانين(٦٢)؛ وقد يمكن للمرء أن يقول مجازاً ـ وكنط نفسه كان ليحبّ(٦٣) هذا التعبير المجازي ـ ، هي تملك ليس فقط طابعاً تشريعياً، بل واهباً للدساتير(٦٤).

[١٧٦] بيد أنّه يجب أيضاً ألّا نخلط بين ميتافيزيقا الأخلاق والأنثروبولوجيا الخلقية، التي «ينبغي ألّا تُقدَّم عليها ولا أن تُمزَج بها أبداً»[٢٩]، وذلك من أجل أنّها تتأسّس على معرفة دقيقة بالطبيعة البشرية. تماماً مثل علم الطبيعة الذي تنتمي إليه في آخر المطاف، فإنّ الأنثروبولوجيا (والأفضل أن نقول اليوم: علم الاجتماع النفسي) لا تمتلك أيّ طابع معياري أو متعلق بقضايا الواجب(٦٥). ولهذا السبب فإنّ نظرياتها، التي كان لها في وقت سابق قيمة كبيرة، هي ليس لها أيّ بعد أو مرمى عمليّ: فهي لا تمنح أيّة وسائل لتأسيس المعايير أو للفحص عنها، بل هي تقدّم فقط تلك «الشروط الذاتية، المُعيقة كما الميسِّرة لتنفيذ القوانين»[٣٠]، التي تحدّدها ميتافيزيقا الأخلاق نفسها. ههنا يكمن

---

(٢٨) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, S. 174. Vgl. *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S. 217.

(٢٩) Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S. 217.

(٣٠) Ebd.

اختلافٌ أساس عن نظرية الحقّ الطبيعي الحديثة التي كانت تزعم منذ غروسيوس(٦٦) أنّها تستطيع أن تستنبط، من المعرفة الدقيقة «للطبيعة العقلية والاجتماعية للإنسان»، نظريةً في الواجبات (الخلقية كما القانونية) تشمل المضامين(٦٧). وبالرغم من أنّ الفلسفة الخلقية (مثلما هو حال الفلسفة الطبيعية) تحتوي في واقع الأمر على قسم محض إلى جانب القسم التجريبي، فإنّه توجد في حالتها هوّة سحيقة ما بين ذينك القسمين: يتعلّق الأمر (كما تقول عبارات هانس كلسن(٦٨)) بهوّة فاصلة بين قضايا ـ ما يجب أن يكون(٦٩) وقضايا ـ ما هو كائن(٧٠)، بين القضايا المعيارية والقضايا الوصفية. وفي نهاية المطاف فإنّ الفلسفة العملية، وذلك على خلاف الفلسفة النظرية التي تحتفظ قضاياها على الدوام بصلة ما مع تجربة ممكنة وعلم ممكن بالتجربة، إنّما تنحصر في قسمها (المعياري) المحض، من أجل أنّ قسمها التجريبي (نعني الأنثروبولوجيا وقواعدها «العملية ـ التقنية») هو على وجه التحديد ليس عمليّاً في المعنى التام للعبارة، نعني ليس «عمليّاً بالمعنى الخلقي»(٧١):

«بذلك فإنّ الفلسفة لا يمكن أن تحتوي في قسمها العملي (إلى جانب قسمها النظري) على أيّة نظرية عمليّة بالمعنى التقني، بل فقط على نظرية عملية بالمعنى الخلقي»[٣١].

وهكذا تبدو وحدة الحقل العملي لأوّل وهلة بريئة من أيّ إشكال، وذلك من أجل أنّها تعكس وحدة الملكة المعيارية للعقل ذاته. فمن أين إذاً أتت الحاجة إلى تقسيم ميتافيزيقا الأخلاق إلى **نظرية في القانون ونظرية في الأخلاق**؟ ألا يهدّد هذا التقسيم وحدةَ الحقل العملي المعلَن عنها؟ إنّ تقسيم ميتافيزيقا الأخلاق إلى «ميتافيزيقا القانون» و«ميتافيزيقا الفضيلة» إنّما يرتكز على التمييز ما بين الشرعيّة والخلقيّة. وليس هذا التقسيم تقسيماً لميدانين من المعايير، يتميّزان من خلال المواضيع الخاصة بكلّ منهما، بل هو تقسيم لنوعين من العلاقة التي تربط الطرف المعياري(٧٢) بالقانون: أمّا «**الشرعية**»(٧٣) فهي تحدّد «مجرّد تطابق أو عدم تطابق فعلٍ ما مع القانون من دون مراعاة للدافع الباعث على ذلك

(٣١) Ebd. S. 217 f.

الفعل»، في حين أنّ **الخلقيّة** هي التي تجعل من هذا التطابق «دافعاً للفعل»[٣٢]. كان هذا التمييز موجوداً من قبل في **نقد العقل العملي**، ولكن بدلالة أخرى: فقد كان يهدف ههنا إلى استبعاد مجرّد «شرعيّة الأفعال» (في معنى التوافق المعياري الخارجي للسلوك) استبعاداً واسع النطاق عن مجال الفلسفة الخلقية، إذ إنّ هذه تشترط «خلقيّة النوايا»[٣٣]. وهكذا فإنّ إدراج نظرية قانونية بوصفها مكوّناً للقسم المحض من الفلسفة الخلقيّة إنّما يدلّ على ضرب من التعديل الهامّ لتعريف الفلسفة العملية، الذي له علاقة على الأرجح مع تجربة الثورة الفرنسية. ففي **ميتافيزيقا الأخلاق** لا تتميّز نظرية القانون ونظرية الأخلاق عن بعضهما بعضاً من خلال المضمون الموضوعي للمعايير المقرّرة، بل فقط من خلال «نوع الالتزام بالواجب»[٣٤]. فعلى المستوى الموضوعي تتداخل دوائر التشريع القانوني والأخلاقي من جديد على نحو واسع النطاق: إذْ إنّ كلّ الواجبات القانونية هي، بما هي واجبات، واجبات متعلّقة بالفضيلة أيضاً[٣٥].

إنّ للإتيقا(٧٤) «بلا ريب واجباتِها الجزئيّةَ أيضاً (على سبيل المثال إزاء النفس)، بيد أنّ لها أيضاً مع القانون(٧٥) بعضَ الواجبات المشتركة، ولكن ليس نوع الالتزام بالواجب»[٣٦]. وهكذا فبين ١٧٨٨ و١٧٩٧ إنّما حصل تعديلٌ واسع النطاق لفكرة الواجب، وبتعبير أدقّ لفكرة الالتزام بالواجب(٧٦)، جاء مصحوباً بتقدير إيجابيّ للالتزام بالواجبات القانونية: وبالرغم من أنّ ـ وربّما الأدقّ أن نقول بسبب أنّ ـ هذا الالتزام بالواجب هو خارجيّ بحت، فهو التزام بالواجب بأتمّ معنى الكلمة. إنّ ما نتج عن عمليّة إدغام الحق في الفلسفة الخلقيّة هو الإعلاء من شأن المحكمة الخارجيّة (fori externi) (٧٧) وتثبيت الاستقلال المعياري التامّ للواجبات القانونية بإزاء التشريع الإتيقي. وإنّما من هنا تأتّى التمييز ما بين الأخلاق

(٣٢) Ebd., S. 219.
(٣٣) Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 71 f., 81, 118, 151 f.
(٣٤) Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S.220.
(٣٥) Ebd., S. 219.
(٣٦) Ebd., S. 220.

والإتيقا (٧٨) لدى كنط: فالأخلاق (٧٩) هي الجنس الذي يضمّ علمي القانون والإتيقا بوصفهما نوعين يقعان داخله؛ وهذا أمر يظهر جليّاً من اللوحة (٨٠) التي توجد عند نهاية مقدّمة **نظرية القانون** في طبعاتها الكلاسيكية والتي قام ب. لودفيغ (٨١) بنقلها من موقعها ذاك وإدراجها ضمن مقدّمة **ميتافيزيقا الأخلاق**، وذلك بناءً على أسباب تبدو معقولة(٣٧). أمّا الأخلاق (٨٢) فمن حيث هي «منظومة من الواجبات بعامة»، هي تتمايز في شكل نظرية في «الواجبات القانونية» ونظرية في «الواجبات المتعلقة بالفضيلة»، على أنّ الأخيرة تتضمّن الأولى برمّتها.

ولهذا فإنّ عدم مراعاة هذا التمييز الهامّ من شأنه أن يؤدّي إلى سوء تأويل شائع للمُلْحَقَيْن (٨٣) المشهورين حول «الخلاف» و«الاتفاق» ما بين الأخلاق (٨٤) والسياسة ضمن مقالة في **السلم الأبديّة**. فحين يعلن كنط أنّه حقيقٌ على السياسيين «أن ينحنوا أمامها (٨٥) [أمام الأخلاق] (٨٦)»، فذلك لا يتعلّق بالإتيقا (حيث إنّ [١٧٧] استدعاءها غالباً ما يخفي أفظع الخروقات القانونية وأسوأها)، بل يتعلق بالأخلاق «من حيث هي نظرية في القانون». لهذا السبب، وحده علم القانون، وليس إتيقا السياسة والسياسيين، بإمكانه أن يسنّ المعايير:

«من السهل أن تتّفق السياسة مع الأخلاق في معناها الأوّل (بما هي إتيقا)، حول ضرورة تسليم حقوق الناس إلى رؤسائهم: بيد أنّه مع الأخلاق في دلالتها الثانية (بما هي نظرية في القانون)، والتي أمامها كان من المفروض على السياسة أن تنحني راكعةً، هي على العكس من ذلك تجد أنّه من الحيطة ومن حسن الرأي ألّا تدخل في عهدٍ معها، بل أن تنكر عليها كلّ وجود فعلي، وأن تتأوّل جميع الواجبات بوصفها مجرّد ترفّق وإحسان»(٣٨).

ينتج عن هذا القول أنّ ميتافيزيقا الأخلاق، وعلى الخصوص في قسمها الأوّل (٨٧)، إنّما تقدّم لنا تصوّراً للواجب ولمعنى الالتزام بالواجب

---

(٣٧) Vgl. Ebd., S. 242, und *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. V. B. Ludwig, Hamburg 1986, S. 34.

(٣٨) Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), AA VIII, S.386.

«متخلّصاً من الطابع الذاتي»(٨٨) تماماً. هذا لا يعني أنّ النوايا الذاتية و«خُلُقيّتها» (أو الأخلاق(٨٩) بالمعنى الكنطي) هما أمران ثانويان. بل إنّه ليس من الضروري في تعريف أوّلي وبسيط للالتزام بالواجب أن نطالب بها: إنّ الواجب القانوني هو ذاك الواجب الذي «يمكن أن يكون واجباً خارجيّاً أيضاً»[٣٩]. ومن دون شكّ فإنّ هذا التعريف الجديد لمعنى الالتزام بالواجب لا يمكن ألّا تكون له نتائج على صياغة «المبدإ الأعلى للخلقيّة»، كما وقع ضبطه في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** وفي **نقد العقل العملي**.

٢ ـ ٢ مفهوم الحقّ (٩٠) ومبدؤه

من الواضح لأوّل وهلة أنّ تعريف مفهوم القانون من وجهة نظر كنط هو لا ينتمي إلى علم القانون الوضعي(٩١)؛ فهذا الأخير هو بلا ريب يتضمّن ذلك المفهوم، إلّا أنّه ليس بقادر على صياغته. وفي واقع الأمر ليس من مهمّة علم القانون أن يمرّ من السؤال الحقوقي ـ الوضعي «ما هو الشيء القانوني أو الموافق للقانون؟» (quid sit juris?) (٩٢) إلى السؤال الفلسفي «ما هو القانون؟» (quid est jus?) (٩٣). بيد أنّه حتى لو أنّ علم القانون لا يستطيع أن ينتج المفهوم الخاص بموضوعه، فإنّه يمكن القول، على ذلك، بأنّ أعمال الذهن الحقوقي (حتى نستعير صياغةً هيغليةً) هي (٩٤)، إن صحّ التعبير، أمارات تجريبية على قوانين العقل، تلك التي لا يستطيع سوى العقل المعياري ـ العملي أن يصوغها. وهكذا فحين بدأت نظرية القانون (٩٥) الكنطية بتوضيح يبدو وكأنّه موجَّه ضدّ «قانون علماء القانون» (٩٦)، فإنّ هذا ليس له من معنى سوى التذكير بأنّ أية «نظرية في القانون تكون تجريبية فحسب» هي لئن كانت كافيةً بالنسبة إلى الممارسة القانونية فإنّها لا يمكن أبداً أن تكتفي بذاتها، بالمعنى الذي بمقتضاه يجب على علوم الطبيعة الوضعية أن تنتظر من الفلسفة أن تكشف لها عن «أسسها الميتافيزيقية الأولى»[٤٠].

ولكن لماذا كان من المهمّ بالنسبة إلى نظرية القانون الفلسفية أن

---

(٣٩) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S.220.

(٤٠) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 230.

تقوم ببلورة «مفهوم خلقي»[٤١] عن القانون؟ إنّ توضيح ذلك إنّما يوجد أوّلاً في التعريف الاصطلاحي الجديد لمفهومي «الأخلاق»(٩٧) و«الإتيقا» الذي نعثر عليه في المدخل إلى **ميتافيزيقا الأخلاق**، الذي سبق أن علّقنا عليه. فإذا كانت «الأخلاق» تسمية نشير بها إلى الجنس(٩٨) وكان «القانون» و«الإتيقا» من قبيل أسماء الأنواع، فإنّ المعايير الحقوقية والأخلاقية(٩٩) هي «قوانين خلقية»(١٠٠) بالمعنى الذي نجده في **النقد الثاني**: هي يمكن «أن تُدرَك باعتبارها مؤسَّسة بشكل قبلي وضروري»[٤٢]. وبكلمات أخرى: إذا كان ثمّة «مفهوم خلقيّ للقانون» فإنّ ذلك يتوقّف على هذا الأمر: أن تنتمي «فلسفة القانون» إلى الفلسفة الخلقية، وبعبارة أدق: إلى قسمها المحض، أي إلى ميتافيزيقا الأخلاق. وهذا المفهوم «الخلقي» للقانون يستند إلى «ضرب مناسب له من الإلزام(١٠١)»[٤٣]. إنّ الواجب (أو بعبارة أخرى الالتزام بالواجب)، من جهة ما هو «الضرورة الخاصة بفعل حرّ بناءً على أمر قطعي صادر من العقل»[٤٤]، هو صفةٌ خاصة بقضية معيارية؛ الفعل ذاته قد وقع تعريفه بوصفه واجباً. ولكن ما هو الشيء الخاص أو المميّز في الالتزام بالواجب **القانوني** (١٠٢)؟ ما هو مفهوم القانون(١٠٣)؟ ـ قدّم كنط ثلاثة تحديدات لهذا المفهوم:

(أ) لا يهمّ القانون «في المقام الأوّل سوى العلاقة الخارجية وفي الحقيقة العلاقة العملية التي تربط شخصاً بشخص آخر، وذلك بقدر ما يمكن أن يكون لأفعالهما، من حيث هي وقائع، تأثيرٌ ما على بعضها بعضاً (بشكل مباشر أو غير مباشر)»[٤٥] ومن البيّن بنفسه أنّ مفهوم «علاقة خارجية» إنّما يحاول أن يؤشّر على خصوصية الواجبات القانونية والعلاقات القانونية بالنظر إلى الواجبات الأخلاقية والعلاقات الأخلاقية. ولكن هل يتعلّق الأمر فقط، كما قد يمكن أن يخمّن المرء لأوّل وهلة، بمجرّد استعادة للتمييز القديم ما بين *forum externum* و *forum internum*

(٤١) Ebd.

(٤٢) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 215.

(٤٣) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 230.

(٤٤) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S.222.

(٤٥) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 230.

(١٠٤)؟ أن نقبل بهذا التخمين هو أمر سيكون من قبيل التبسيط الساذج، وذلك لأنّ الالتزامات القانونية بالواجب(١٠٥) ليست أبداً مجرّد التزامات «خارجية» للأشخاص: إذْ هي ليس لها من معنى ولا قوام(١٠٦) إلّا حين يعترف كلّ واحد منّا بفعله بوصفه فعلــه الذي فعله بنفســه(١٠٧) أو بوصفه عمله وليس عملٍ غيره[٤٦]، بمعنى حين يتحمّل المسؤولية عنه وحين يجب أن يُنسب فعلُه إليه بشكل موضوعي:

«يُسمّى عملٌ ما فعلاً (١٠٨) بقدر ما يقع تحت قوانين إلزامية، وبالتالي أيضاً بقدر ما يتمّ اعتبار الذات فيه من ناحية حرية مشيئتها الخاصة[٤٧].

إنّ الإسناد (imputatio) (١٠٩) في دلالته الخلقية هو الحكم الذي بمقتضاه يُنظَر إلى أحدهم باعتباره صاحب (causa libera) (١١٠) الفعل، والذي يسمّى عندئذ عملاً factum) (١١١) ويقع تحت طائلة القوانين(١١٢)»[٤٨].

بذلك فإنّ القانون (١١٣) هو علاقةٌ مميّزة بواسطة الأفعال، خاصة بأشخاص يمكن أن تُنسَب إليهم أفعالهم، ويقوم بينهم تعامل (*commercium*) (١١٤)، أي (على نحو مغاير للاشتراك *communio*) (١١٥) «تأثير فيزيائي متبادل يمكن حصوله»[٤٩].

[١٧٨] (ب) أمّا السمة الثانية لمفهوم القانون (١١٦) فهي أنّ القانون «ليس علاقة المشيئة الخاصة (١١٧) بأمنية الغير (وبالتالي أيضاً بمجرّد حاجته)، كما هو الحال مثلاً في الأفعال المتعلّقة بالإحسان أو قسوة القلب، بل فقط بمشيئة الغير»[٥٠]. إنّ تأثير هذه السمة قد يمكن أن يثير الدهشة في بادئ الأمر، إذْ يبدو أنّه يطرأ أيضاً على العلاقات الأخلاقية ومن دون شكّ على الواجبات إزاء الغير. غير أنّ الأمر ليس

(٤٦) Vgl. Kersting 1984.

(٤٧) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 223.

(٤٨) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 62; S. 352.

(٤٩) Ebd., S. 227.

(٥٠) Ebd., S. 230.

كذلك، لأنّ المعايير الأخلاقية (على الأقلّ بعض منها) إنّما تسنّ من دون شكّ عدداً من الواجبات إزاء الغير، لكنّها لا تهمّ الأفعال المادية للأشخاص، بل مسلّماتها الذاتية[٥١]. إنّ العلاقة شخصاً بشخص متى أخذناها على أساس الأفعال القابلة للإسناد(١١٨) بشكل موضوعي هي على وجه الدقة علاقة ذات طبيعة قانونية. بذلك فإنّ هذه السمة الثانية هي تخصّ السؤال التالي: ما هي العلاقات الخارجية بين شخص وشخص التي يجب اعتبارها علاقات قانونية؟ وهكذا فإنّ الأمر لم يعد يتعلّق برسم حدّ يفصل دائرة القانون (والواجبات القانونية) عن الإتيقا، بل بتمييز علاقات التبعيّة أو عدم التبعيّة المعيارية ـ القانونية عن علاقات التبعية أو عدم التبعية الفزيائية: إنّ الفعل الوحيد الذي من الممكن أن يكون مهمّاً من الناحية القانونية هو ذاك الذي تكون فيه المشيئة الخاصة، وحتى المشيئة الحرة للأشخاص (أي الموافقة للعقل بقدر الإمكان)، قد اشتركت في اللعبة على الأقلّ بشكل موضوعي، بما أنّ هذه المشيئة الخاصة تتجلّى في أفعال معيّنة، معترَف بها من قبل المعنيين بوصفها أفعالاً قابلة للإسناد إليهم. لهذا السبب أكّد و. كيرستنغ(١١٩)، وهو محقّ في ذلك، على أنّ هذه السمة إنّما تنطوي على تصوّر للجماعة القانونية مضادّ للنزعة النفعية؛ وهو يستشهد في ذلك بخاطرة مستقاة من مخطوطات كنط:

«إنّ المنفعة لا تحدّد القانون، بل إرادة كلّ واحد منّا»[٥٢].

(ج) أمّا السمة الثالثة للقانون، وبعبارة أفضل: للعلاقة القانونية («القانون» هو المفهوم الخاص بعلاقة ما)، فهي أنّ العلاقة التي تربط مشيئةً بمشيئة أخرى، هي لا تكون ذات دلالة حقوقية (١٢٠) إلا من جهة ما تهمّ ليس «مادّةَ» بل «صورةَ» المشيئة، ومتى قلنا ذلك بشكل أدقّ: صورة الفعل. ومن جديد بإمكان المرء أن يعتقد أنّ هذه السمة ليست خاصة بالقانون أو حكراً عليه وأنّها مجرّد تكرار للمبدأ العام لميتافيزيقا الأخلاق، وعلى الحقيقة للقانون الأخلاقي تحت صورة الأمر

(٥١) Ebd., II: Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, AA VI, S. 230.

(٥٢) Kant, *Reflexion 6594*, AA XIX, S. 100.

القطعي، الذي يفكّر في الفعل ويجعله ضرورياً، ولكن ليس على نحو غير مباشر، عبر تمثّل هدف ما، قد يمكن البلوغ إليه من خلال الفعل، بل عبر مجرّد تمثّل هذا الفعل (أي تمثّل صورته)، وبالتالي على نحو مباشر، بوصفه فعلاً ضرورياً بشكل موضوعي»[٥٣].

لكنّ هذا الافتراض أيضاً ليس كافياً: فإنّ التمييز بين الصورة والمادة لا يدلّ هنا سوى على أنّ الحقّ إنّما يراعي مقاصد الأفعال وغاياتها، ولكن ليس «مضمون» هذه الأفعال ولهذا هو يراعي **صورتها الحقوقية** الكلية فحسب. ذلك بأنّ الحقّ يبتّ في صيغة التعاقد(١٢١) الصوري للأفعال التي تُعتبَر «حرّة» مع حريّة كلّ فرد، بمعنى على نحو غير مباشر مع مركّب المعايير التي يجب أن تحمي تلك الحرية. إنّ تعريف الحقّ الذي قُدّم عند نهاية الفقرة أ من مقدّمة **نظرية الحقّ** هو بلا ريب قد أهمل هذا المقياس الثالث، نعني عملية استبعاد الأهداف المادية للفعل؛ وعلى ذلك فإنّ الإشارة إلى وجود «قانون كلي للحرية»(١٢٢) هي تنطوي للسبب نفسه (eo ipso)(١٢٣) على هذا الاستبعاد للمادة الخاصة(١٢٤) دوماً للأفعال، وذلك لصالح صفتها «الصورية». إذ ينصّ تعريف الحقّ على ما يلي:

«إنّ الحقّ(١٢٥) هو [. . .] جملة الشروط التي بمقتضاها يمكن لمشيئة أحدهم أن تتّحد سويّةً مع مشيئة الغير طبقاً لقانون(١٢٦) كلي للحرية»[٥٤].

يهدف هذا التعريف في بادئ الأمر إلى تعيين الصفة المميّزة للعلاقة الحقوقية، من جهة أولى، بالنسبة إلى العلاقة الأخلاقية، ومن جهة أخرى، بالنسبة إلى الأفعال غير الهامة من الناحية الخلقية (غير قابلة لأن تصبح أفعالاً كونية(١٢٧)).

يجب على مبدإ الحقّ (المقدمة، الفقرة ج) أن لا يعيّن دائرة الأفعال الهامّة من الناحية الحقوقية، بل أن يكشف عن خصوصية المعياريّة (١٢٨) الحقوقية: فهو على خلاف التعريف المذكور ليس من طبيعة وصفية بل

---

(٥٣) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 223.

(٥٤) Ebd., II: Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, AA VI, S. 230.

معيارية؛ فهو الصورة الحقوقية (١٢٩) للأمر القطعي من حيث هو صورة أمرية (١٣٠) للقانون الأخلاقي الكوني. بذلك ينصّ الأمر القطعي الحقوقي على ما يلي:

«يُعدّ قانونياً(١٣١) كلّ فعل هو، أو بمقتضى المسلّمة التي قام عليها، على نحو بحيث يمكن لحرية المشيئة الخاصة بكلّ واحد من الناس أن تعيش جنباً إلى جنب مع حرية كلّ واحد آخر، وذلك طبقاً لقانون كوني»(٥٥).

فضلاً عن ذلك، على المرء أن يلاحظ أنّ مبدأ الحقّ ليس أمراً فرضيّاً بل أمراً قطعيّاً. وهذا يعني: حتى وإن كان المعيار الحقوقي معياراً «خارجيّاً»، فإنّه ليس أقلّ قيمة إطلاقاً من المعياريّة الإتيقية. ولذلك هو لا يمكن أن يُعتبَر إلّا في رتبة «أدنى»(١٣٢) فحسب، من أجل أنّ شمول (١٣٣) المعيارية الأخلاقية هو أوسع من شمول المعيارية الحقوقية، بما أنّ كلّ الواجبات الحقوقية بما هي واجبات هي تنتمي من تلقاء نفسها (١٣٤) إلى الإتيقا. أمّا بالنظر إلى تضمّن (١٣٥) المفهوم فإنّ الواجبات القانونية والواجبات المتعلّقة بالفضيلة متساوية القيمة؛ وإلّا فلن يكون هناك أمر قطعي واحد، بل سلسلة متدرّجة من الأوامر «المشدّدة» قليلاً أو كثيراً.

إنّ الرأي الذي كثيراً ما يُصرَّح به والذي مفاده أنّ الواجبات القانونية لا تعدو أن تكون أوامر فرضيّة، من أجل أنّها تنتهي إلى محو (١٣٦) أهداف الفعل، هو [١٧٩] رأي لا يُعتدّ به. لو كان الأمر على هذا النحو، إذاً لما كان يمكن أن توجد أيّة نظرية في الحقّ، نعني لما كان يمكن أن توجد أيّة ميتافيزيقا حقوقية، وذلك لأنّ الأوامر الفرضية هي دوماً من طبيعة «تقنية» (إستراتيجية) وليس من طبيعة معيارية. بذلك فإنّ صيغة «المبدأ الحقوقي» التي أوردناها آنفاً، تريد أن تذكّر بأنّ الحقّ في بنيته العقلية إنّما يشتمل حصراً على المعايير وليس على التعليمات الاستراتيجية.

---

(٥٥) Ebd.

٢ ـ ٣ أساسيات القانون الشخصي: الملكية بوصفها تملّكاً مؤقتاً(١٣٧)

في المقدّمة التي عقدها كنط لـ**نظرية الحق**، سار «التقسيم العام للحقوق» على خطى ضرب من «التقسيم للواجبات الحقوقية» (١٣٨)، نعني لأنواع الإلزام الحقوقي (١٣٩)، على منوال العرض الكلاسيكي الذي قام به أولبيانوس (١٤٠) في **مدوّنة الحق المدني** (١٤١)؛ ههنا زاوج كنط بين نوعين من التقسيم لنظرية الحق، وذلك حين قام (١) بالفصل بين حق طبيعي وحق وضعي، و(٢) بتقسيم الحق الطبيعي إلى حقوق فطرية وحقوق مكتسبة:

«١) [تقسيم] (١٤٢) الحق (١٤٣)، بما هو نظرية (١٤٤) نسقية، إلى الحق الطبيعي (١٤٥)، الذي يرتكز على مبادئ قبلية خالصة، والحق الوضعي (١٤٦) (أو التأسيسي (١٤٧))، الذي يصدر عن إرادة مشرّع معيّن.

٢) [تقسيم] الحق بما هو قوة (١٤٨) (خلقية)، تهدف إلى إلزام الآخرين بالواجب، نعني بما هو أساس قانوني (١٤٩) باسم هؤلاء ((١٥٠) *titulum*)، منه ينبع التقسيم الرئيس إلى حق فطري (١٥١) وحق مكتسب (١٥٢)؛ فأمّا أولاهما فهو الحق الذي لكلّ واحد من الناس بمقتضى الطبيعة وذلك بمعزل عن أيّ فعل حقوقي؛ وأمّا الثاني فهو الذي يستوجب مثل هذا الفعل»(٥٦).

من الجليّ أنّ التقسيم الأوّل يعني أنّ الحقّ الوضعي يوجد خارج إطار التناول الفلسفي لمفهوم الحقّ. ومن ثمّ أنّه لا يحقّ لنا أن نخلط بين القسم المتعلق بالحق الطبيعي من نظرية الحق وبين تقسيم ما لنظرية الحق الوضعي؛ وهذا يعني أيضاً أنّه لا يحقّ لنا بأيّة حال من الأحوال أن نبادل التمييز (الذي يثبته الحق الطبيعي) بين الحق الخاص (١٥٣) والحق العام (١٥٤) مع التمييز بين الحق الطبيعي والحق الوضعي. فإنّ ما يسوغ داخل الحقّ الطبيعي (أي بعبارة أخرى الحق العقلي (١٥٥))، كما تحاول نظرية الحق الكنطية أن تبيّن، هي حصراً المبادئ «العقلية» المحضة، غير الوضعية.

---

(٥٦) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 237.

وهكذا فإنّ التقسيم الثاني هو لا يسوغ، كما هو بيّن، إلّا داخل ما يسمّى الحق الطبيعي، وبعبارة أفضل: الحقّ العقلي. كذلك فإنّ الحقوق المكتسبة يمكن أن تؤخذ بالمناسبة على أنّها «حقوق طبيعية»، وذلك حين تكون قابلة للاستنباط بشكل حصريّ من المبادئ العقلية. وفي الأخير فإنّ كلّ «الحقوق الطبيعية» هي تقريباً ليست سوى حقوق مكتسبة، أي مشتقة بشكل منطقي. وحده الحق الابتدائي في الحرية الشخصية يحقّ له أن يسوغ بوصفه حقاً إنسانياً «فطرياً»:

«إنّ الحرية (أعني الاستقلال عن مشيئة الغير التي تكرهنا على شيء ما)، من جهة ما يمكن أن تتعايش مع حرية كل واحد آخر بحسب قانون كوني، إنما هي هذا الحقّ الأصلي، الوحيد، الذي يستحقّه كلّ إنسان بفضل إنسانيته»[٥٧].

وتبعاً لذلك فإنّ نظام الحق الخاص برمّته، كما يضبطه الحق العقليّ، إنّما يرتكز لدى كنط، كما لدى هيغل أيضاً، على مبدإ الحرية الشخصية: فهو بهذا المعنى نظام «مدني» (١٥٦) تماماً، ينتمي إلى ما بعد الثورة (١٥٧). أمّا «الحقوق الطبيعية» الأخرى للشخص ـ ولو تكلّمنا في مصطلح غير كنطي لسمّيناها «الحقوق الطبيعية الذاتية» ـ، على سبيل المثال الحقّ المركزي في حرية الملكية (١٥٨)، التي تحدّد «ما هو لي وما هو لك الخارجيين»، إنّما يجب أن تؤخذ باعتبارها حقوقاً «مكتسبة» في معنى أنّها تفترض الحقّ الابتدائي في الحرية الشخصية سلفاً. ومرة أخرى: هذا لا يعني بالرغم من ذلك أنّها لا تنتمي إلى الحق الطبيعي بل إلى النظام الوضعي للملكية. إنّها لَسِمَةٌ جوهرية في البناء الكنطي، أن تؤخذ محمولات من قبيل «طبيعي» و«مكتسب» باعتبارها قابلة للتوافق فيما بينها بشكل كامل.

إنّ البنية المعقّدة لنظرية الحق الخاص الكنطية، والتي لا يمكن أن تُعرَض هنا بشكل مفصّل، إنّما ترتكز على ضرب من التمييز بين ثلاثة أنواع من الحقوق، وهو يُنظَر إليه في أوساط فقهاء الحقوق، ولكن أيضاً في أوساط الفلاسفة مثل هيغل[٥٨]، بوصفه على الأرجح ضرباً من

---

(٥٧) Ebd.

(٥٨) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 40 Anm., HW 7, S. 98 ff.

الفضول أو من التعقيد غير الضروري: «حق عيني (*ius reale*)» و«حق شخصي (*ius personale*)» و «حقّ شخصي ـ عيني (*ius realiter personale*) في امتلاك (ولكن ليس في استعمال) شخص آخر بوصفه شيئاً»(٥٩). إنّ هذا التمييز يهدف إلى جعل النظام الجديد للحق الخاص، كما نجم عن الثورة الفرنسية، متلائماً مع البنى القديمة لمجتمع الفئات المتمايزة (١٥٩)، كما كانت لا تزال سائدة في بروسيا، هو أمر لا يمكن تجاهله. بيد أنّ ما يبدو لنا أهمّ من ذلك هو أنّ جملة البناء الكنطي للحقّ الخاص إنّما يفترض تصوّراً جديداً تماماً للعلاقة بين الحق الخاص والحق العام؛ وذلك ما يدلّل عليه المفهوم المركزي للملكية.

وفي نظرية الحق، وفي الفصل الذي تناول «الحق العيني»(١٦٠) تحديداً، تمّ إيضاحُ أنّ نظام الحقّ الخاص، الموجود بعدُ ضمن الحالة الطبيعية المثالية، لا يؤسّس إلّا حقّاً «مؤقّتاً»(١٦١)، أي حقّاً هشّاً وعابراً في اكتساب الأشياء. بلا ريب أنا أمتلك في حالة الحق الخاص حقّاً ما في الحيازة الممكنة للأشياء، نعني (١٦٢) jus in re: إنّ الأمر يتعلّق بضرب من «الحيازة العقلية (*possessio noumenon*) (١٦٣)»(٦٠). وعلى ذلك فإنّ هذه الحيازة هي، من دون الضمانة التي يوفّرها «دستور مدني»، بمعنى من دون نظام دولة قائم على الحق العام، من شأنها أن تبقى حيازةً غير فعلية. وحدها مؤسسة الدولة بإمكانها أن تجعل من [١٨٠] حيازةٍ «مؤقتة» ملكيّةً «باتّة» أو قاطعة (١٦٤) للأشياء. ولهذا السبب فإنّ بناء الدولة، حتى من وجهة نظر نظام متّسق وناجع للحق الخاص، هو «واجب»:

«إنّ الدستور المدني، بالرغم من أنّ فعليّته هي أمر عرضيّ على الصعيد الذاتي، هو على ذلك أمر ضروري على المستوى الموضوعي، أي هو بمثابة واجب. ومن ثمّ فإنّه يوجد بالنظر إليه وبالنظر إلى عملية إنشائه، قانونٌ للحق الطبيعي (١٦٥) قائم بالفعل، يخضع له كلُّ اكتساب خارجي [للأشياء].

---

(٥٩) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 260.

(٦٠) Ebd., S. 268.

كان السند الإمبريقي (١٦٦) للتملّك (١٦٧) هو عمليّة الحيازة الفيزيائية (*apprehensio physica*) المؤسَّسة على الاشتراك الأصلي في الأرض، ومن أجل أنّه لا يمكن أن توضع تحت الحيازة وفقاً لمفهومات حقوقية عقلية إلّا حيازةٌ في عالم الظواهر، فإنّ هذا السند ينبغي أن يقابله السند الذي يثبت عمليّة حيازة عقلية (مع التخلّص من كلّ الشروط التجريبية في المكان والزمان)، والتي تؤسّس القضية التالية: «إنّ ما آخذه تحت سيطرتي وفقاً لقوانين الحرية الخارجية وأريد أن يكون لي، فإنّه يصبح لي».

لكنّ السند العقلي للتملّك لا يمكن أن يكمن إلّا في فكرة إرادة الكلّ الموحّدة بشكل قبلي (أو التي ينبغي توحيدها ضرورةً)، والتي هي هنا مفترضَة ضمناً باعتبارها شرطاً لا بدّ منه (*conditio sine qua non*)؛ إذْ لا يمكن بالاستناد إلى إرادة من جانب واحد أن نفرض على الآخرين إلزاماً لولا ذلك ما قبلوا به. ـ أمّا الحالة الخاصة بإرادة تشريع موحّدة فعلاً وبشكل كلّي فهي الحالة المدنية. وهكذا فإنّه فقط بالتوافق مع فكرة حالة مدنية، نعني بالنظر إليها وطريقة إحداثها، ولكن قبل تحقّقها الفعلي (إذ لولا ذلك لكان التملّك فرعاً لا أصلاً)، ومن ثَمّ بشكل مؤقّت (١٦٨) فحسب، إنّما يمكن أن يتمّ تملّك شيء خارجيّ تملّكاً أصليّاً. ـ فإنّ التملّك القاطع (١٦٩) الذي لا جدال فيه لا يقع إلّا في الحالة المدنية.

وعلى ذلك، فإنّ هذا التملّك المؤقت هو بالرغم من ذلك تملّك حقيقي؛ فإنّ إمكانية هذا التملك هي، بحسب مسلّمة العقل العملي الحقوقي، ومهما كانت حالة التقارب بين البشر (وبالتالي في حالة الطبيعة أيضاً)، مبدأٌ للحقّ الخاص، بمقتضاه يجوز لكلّ واحد أن يعتمل هذا الإكراه بعينه، الذي من خلاله فقط يصبح ممكناً له أن يخرج من حالة الطبيعة وأن يدخل في الحالة المدنية، التي هي وحدها بإمكانها أن تجعل من أيّ تملّك تملّكاً قاطعاً لا جدال فيه»[٦١].

إنّه لا يوجد تملّك قاطع (مضمون) للأشياء إلّا في نطاق الدولة، هو

(٦١) Ebd., S. 264.

أمر لا يعني على ذلك أنّ نظام الدولة (أي الدستور القانوني العام) هو أساس القانون الخاص. بل بالعكس إنّ كنط يؤكّد أنّ نظام القانون الخاص هو نظام كامل في ذاته ولا يحتاج إلّا إلى مبدإ تحقّق فعلي تكميلي؛ لهذا السبب فإنّ التملّك المؤقّت هو في فهم (١٧٠) القانون الخاص «تملّك حقيقي»، لذلك فقد كان خطأً كبيراً أن تُفهم نظرية الحق الكنطية بوصفها ضرباً من الوضعانية الحقوقية في القانون العام. بل إنّ الأمر على الأرجح هو أنّ كنط قد فهم النظام السياسي للدولة بوصفه «ضمانة اجتماعية» (١٧١) في المعنى الذي نعثر عليه لدى كوندورسي (١٧٢) وفي بيان حقوق الإنسان لسنة ١٧٩٣: فمن دون تلك الضمانة سوف يبقى النظام الحقوقي ومعه أيضاً «حقوق الإنسان» الذي يثبتها الحق الطبيعي، أمراً لا نجاعة له ولا فعالية.

من الواضح أنّ هذا الفهم الجديد للعلاقة بين القانون الخاص والقانون العام إنّما يقود إلى تحوير عميق للحق الطبيعي كما ضبطه غروسيوس (١٧٣) وبوفندورف (١٧٤). إنّ كنط هو أحد أكبر ممثّليّ التحويل «الثوري» (١٧٥) للحق الطبيعي، الذي قاد إلى مفهوم جديد للمجتمع المدني لدى هيغل[٦٢]. ولا شكّ في أنّ مفهوم المجتمع المدني قد حافظ لدى كنط نفسه على دلالته التقليدية التي تحيل على معنى المجتمع السياسي؛ وعلى ذلك فإنّ تصوّره الجريء الذي يقضي بتحقيق الأهداف الخاصة بنظام القانون الخاص بواسطة القانون العام إنّما يتضمّن في واقع الأمر (١٧٦) مفهوماً اجتماعياً جديداً للمجتمع، لن يظهر على السطح صراحةً إلّا لدى هيغل ثمّ أيضاً لدى لورانس فون شتاين (١٧٧):

«إنّ التقسيم الأسمى للقانون الطبيعي لا يمكن أن يكون (كما يحدث في بعض الأحيان) تقسيماً إلى قانون طبيعي وقانون اجتماعي، بل ينبغي أن يكون تقسيماً إلى قانون طبيعي وقانون مدني: أمّا أوّلهما فيسمّى القانون الخاص، وأما الثاني فالقانون العام. ذلك بأنّ ما يضادّ الحالة الطبيعية ليس الحالة الاجتماعية بل الحالة المدنية: إذ إنّه قد يمكن جدّاً أن يوجد في هذه مجتمعٌ ما، ولكن لن يوجد أبداً مجتمع مدني (يؤمّن

(٦٢) Vgl. Habermas 1963.

ما لي وما لك بواسطة قوانين عمومية)، فإنّه لذلك يسمّى القانون في الحالة الأولى القانون الخاص»(٦٣).

٢ ـ ٤ القانون الدستوري: الجمهورية بوصفها غاية الدولة الحديثة

لقد انطبعت نظرية كنط عن القانون الدستوري (١٧٨) بتجربة الثورة الفرنسية على نحو أكثر وضوحاً ممّا حصل في نظريته عن القانون لخاص؛ فقد تطوّرت في صلة وثيقة مع التجارب الدستورية التي حدثت في فرنسا (١٧٩١، ١٧٩٣، ١٧٩٥...). ومن ثمّ فإنّه يمكن أن تُفهَم بوصفها مناظرةً نقديةً مع المعضلات النظرية والسياسية لهذه التجارب. ويظهر لنا أنّ مفهوم «الجمهورية»، كما تمّ ضبطه في مقالة **السلم الأبدية** سنة ١٧٩٥، هو إحدى النتائج التي تمخّضت عن هذه المناظرة. وقبل أن نصل إلى هذا المفهوم المركزي [١٨١]، فإنّه يجب في هذا الإطار أن يتمّ التذكير بنظرية كنط في القانون العام.

يخصَّص القانون العام بوصفه «مجموع القوانين التي تحتاج إلى إعلان كوني من أجل إحداث حالة حقوقية»(٦٤). يبدو هذا التعريف من أوّل وهلة لافتاً للنظر بقدر ما يقع تجريده من المفهوم المركزي للدستور؛ إلّا أنّه سرعان ما يتوضّح عبر «مسلّمة القانون العام» التي تقول:

«إنّه يجب عليك، فيما يتعلّق بالجوار الذي لا مردّ له، أن تخرج مع كلّ الآخرين من هذه [الحالة الطبيعية] إلى حالة مدنية، بمعنى إلى حالة عدالة توزيعية»(٦٥).

والأمر المهمّ في هذا النوع من الإقحام لمفهوم القانون العام هو أنّه مؤسَّس في نطاق القانون الخاص ذاته على شرط واقعيّته الضرورية. وحتى نستخدم مصطلح الفقرة ٤١ من نظرية الحقّ: تظهر «الحالة المدنية» في مظهر شرط استرجاعي لشكل معقول (١٧٩) من «حالة القانون الخاص»،

---

(٦٣) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AA VI, S. 242.

(٦٤) Ebd., § 42, S. 307.

(٦٥) Ebd., § 41, S. 306. Vgl. ebd., AA VI, S. 242.

حالة ينبغي فهمُها هي نفسها ليس فقط بوصفها مجرّد «حالة طبيعية»، بل أيضاً باعتبارها هي بعدُ «حالة اجتماعية»[٦٦]. وهكذا فإنّ القانون الخاص هو التأسيس (غير التام) لشكل من النظام الاجتماعي (أو المجتمعي)، الذي يجب أن يتطوّر بوصفه نظاماً سياسياً (مدنياً) للدستور، وذلك حتى يكون فعليّاً، أي «قاطعاً لا جدال فيه».

إنّ دستور الدولة أو «الدستور المدني» المذكور في الفقرة ٤٥ من نظرية الحقّ، هو المفهوم النواة لهذا النظام «المدني» (السياسي) الذي ينظّمه القانون العام، والذي ينتج عن حاجة القانون الخاص إلى الاستقرار:

«الدولة (*civitas*) هي عمليّة توحيد لجمهور من الناس تحت قوانين حقوقية (١٨٠). وبقدر ما تكون، بما هي قوانين، ضروريّةً بشكل قبليّ، نعني متأتّية من ذاتها من مفاهيم القانون الخارجي بعامة (وليست نظامية (١٨١))، فإنّ شكل تلك الدولة هو شكل الدولة بعامة، نعني هو الدولة في الفكرة، كما يجب أن تكون حسب المبادئ الحقوقية المحضة، وهي فكرة من شأنها أن تصلح بالنسبة إلى كلّ توحيد فعليّ بوصفها خيطاً مرشداً (*norma*) إلى شأن عمومي (وبالتالي من الداخل)»[٦٧].

من هذا المفهوم عن الدستور استنبط كنط بطريقة تبدو كلاسيكية تماماً أنّ الدولة تنطوي على «ثلاث سلطات»، ألا وهي «سلطة العاهل» السيادية للمشرّع، و«السلطة التنفيذية» للحاكم والحكومة، وأخيراً «السلطة القضائية» للقاضي. وفي تقديرنا ثمّة نقطتان تسترعيان الانتباه في هذا البناء الذي هو فضلاً عن ذلك غير مألوف؛ وهما نقطتان تبيّنان كلتاهما أنّ مفهوم كنط للدستور ليس كلاسيكيا أبداً، كما قد يبدو من الوهلة الأولى.

(١) يذهب كنط ـ كما كان هذا مفهوماً بنفسه في ذلك الوقت ـ إلى أنّ «السلطة التشريعية [. . .] لا [يمكن] أن تعود إلّا إلى الإرادة الموحَّدة

---

(٦٦) Ebd., I: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 43, AA VI, S. 311.

(٦٧) Ebd., § 45, S. 313.

للشعب»(٦٨). هذا الإقرار بمبدإ سيادة الشعب سوف يقع من دون شكّ التخفيف منه وامتصاصه من خلال التصريح بأنّ الشعب ليس باستطاعته أن يعبّر عن هذه الإرادة «الموضوعية» بنفسه. وحدهم الذين يتمتعون بامتلاك «استقلال (١٨٢) مدني بأنفسهم»، نعني وحدهم المواطنون الفاعلون في المعنى الذي قصده سياياس (١٨٣)، هم باستطاعتهم المشاركة في تكوين الإرادة العامة للسيادة(٦٩).

(٢) وهي النقطة الأهمّ والتي تخصّ فهم الدستور ذاته بوصفه «جمهورية». وقد وقع تناولها على الخصوص في «البند النهائي للسلم الدائمة» الشهير من المقالة التي تحمل الاسم نفسه والتي تعود إلى سنة ١٧٩٥:

«يجب أن يكون الدستور المدني في كل دولة دستوراً جمهورياً:

إنّ الدستور المؤسَّس **أوّلاً** طبقاً لمبادئ الحرية التي تُتاح لأعضاء مجتمع ما (بوصفهم بشراً)، و**ثانياً** طبقاً للأسس التي تقضي بخضوع الكلّ إلى تشريع واحد مشترك (بوصفهم خاضعين)، و**ثالثاً** طبقاً لقانون المساواة الخاص بهم (بوصفهم مواطنين للدولة) ـ الدستور الوحيد الذي ينتج عن فكرة عقد أصلي والذي عليه ينبغي أن يتأسّس كلُّ تشريع حقوقي لشعب من الشعوب ـ إنّما هو الدستور الجمهوري. وهكذا فإنّ هذا الأخير هو، في ما يخصّ الحقّ، الدستور الذي هو في ذات نفسه الأساس الأصلي الثاوي تحت كلّ أنواع الدساتير المدنية؛ ويبقى السؤال فقط: ما إذا كان هو الوحيد الذي يمكنه أن يقودنا إلى السلم الدائمة.

على أنّ الدستور الجمهوري هو، علاوة على نقاء أصله من حيث إنّه يصدر عن المنبع الخالص لمفهوم الحقّ، إنّما يمنحنا الأمل في تحقيق النتيجة المرجوّة، نعني السلم الدائمة؛ والعلة في ذلك ما يلي ـ إذا كان مطلوباً (ولا يمكن أن يكون الأمر في هذا الدستور على نحو آخر) موافقة المواطنين على أن يقرّروا ما إذا كان يجب أن تكون هناك حرب

---

(٦٨) Ebd., § 46, AA VI, S. 313.

(٦٩) Ebd., § 46, AA VI, S. 314 ff. Vgl. *Über den Gemeinspruch*, AA VIII, S. 295 f.

أم لا، فإنّه من الطبيعي جدّا أنّه سيكون عليهم بذلك أن يقرّروا بالضرورة كلّ شدائد الحرب على أنفسهم (أن يكون عليهم بذلك: أن ينزلوا إلى المبارزة بأنفسهم، أن يسدّدوا كلفة الحرب من مِلكهم الخاص؛ أن يَشْقَوْا في إصلاح التخريب الذي تتركه وراءها؛ وزيادةً في المصيبة أن يأخذوا على عاتقهم في النهاية عبء الديون التي من شأنها أن تجعل مذاق السلم نفسها مرّاً ولا يمكن تسديدها أبداً (بسبب أنّه ثمّة دوماً حروب جديدة)، ولذا سوف يتفكّرون طويلاً قبل الإقدام على لعبة فظيعة بهذا القدر: أمّا في دستور حيث لا يكون المحكومون مواطنين لدولة ما، وبالتالي في دستور ليس جمهوريّاً، فإنّ إعلان الحرب هو من بين [١٨٢] من كلّ أشياء العالم أمرٌ لا يحتاج إلى أدنى تفكّر، من أجل أنّ رئيس القوم، الذي لا يبدو شريكاً في الدولة بل مالكاً للدولة، لن يخسر بسبب الحرب أدنى خسارة في مائدته وصيده ومنتزهاته وحفلات بلاطه، وما جانس ذلك، فهو يمكن أن يقرّر تلك الحرب كأنّها نزهة ممتعة وبناءً على أسباب تافهة وبكلّ لامبالاة هو يمكنه أن يتخلى عمّا يقتضيه الأدب من تبرير تلك الحرب أمام السلك الدبلوماسي الذي هو مستعدّ على الدوام لهذا الأمر.

ومن أجل ألّا يخلط المرء بين الدستور الجمهوري (كما يحدث عادة) وبين الدستور الديمقراطي، فإنّه ينبغي أن نثبت الملاحظات التالية. يمكن أن تنقسم أشكال الدولة (civitas) إمّا بحسب اختلاف الأشخاص الذين يمسكون بالسلطة العليا للدولة، أو بحسب نمط حكم الشعب من طرف رئيسه، مهما كان؛ أمّا الصنف الأوّل فيسمّى على الخصوص شكل السيادة (forma imperii)، وليس يمكن أن يوجد منه إلّا ثلاثة أنواع، حيث إنّه إمّا أن يمتلك سلطة السيادة واحد أو بعضٌ متحدون في ما بينهم أو كلّ الذين يشكّلون المجتمع المدني سويّةً (أوتوكراسية(١٨٤)، أرستقراطية، ديمقراطية، أي سلطة الأمراء وسلطة النبلاء وسلطة الشعب). وأمّا الصنف الثاني فهو شكل الحكم (forma regiminis) ويهمّ الطريقة، المؤسَّسة على الدستور (على فعل الإرادة العامة الذي بواسطته يصبح الجمهور الكثير شعباً)، التي بها تستعمل الدولة سلطانها المطلق: ومن جهة هذه العلاقة هو إمّا جمهوريّ أو استبداديّ. وإنّ الحكم الجمهوري هو مبدأ الدولة الذي يقوم على فصل السلطة التنفيذية (للحكم) عن

السلطة التشريعية؛ أمّا الاستبداد فهو مبدأ تولّي الدولة بشكل منفرد بواسطة قوانين وضعها بنفسه، وذلك من جهة ما يتمّ استعمال الإرادة العمومية من طرف الحاكم وكأنّها إرادته الخاصة ـ ومن بين الأشكال الثلاثة للدولة فإنّ شكل الديمقراطية بالمعنى الدقيق للكلمة هو استبداد ضرورةً، من أجل أنّه يضع الأساس لسلطة تنفيذية حيث الكلّ يقرّر حول وأغلب الأحيان ضدّ الفرد الواحد (الذي هو بذلك غير موافق)، ومن ثَمّ أنّ الكلّ هو بالرغم من ذلك ليس هو الكلّ؛ وفي ذلك تناقض الإرادة العامة مع نفسها ومع الحرية.

ذلك يعني أنّ كلّ شكل من الحكم لا يكون تمثيليّاً هو في حقيقة الأمر ليس بشكل(١٨٥)، من أجل أنّه يمكن أن يكون المشرّع عندئذ في الوقت نفسه وفي شخص واحد بعينه هو منفّذ إرادته (وهو أمر قلّما يستقيم كما لا يستقيم أن يكون الكلي في المقدمة الكبرى في قياس ما هو في الوقت نفسه إدراج الجزئي تحت الكلي في المقدمة الصغرى)؛ ومع أنّ الشكلين الآخرين من الدستور هما على الدوام جدُّ رديئين بحيث أنّهما يوفّران مجالاً لهذا النوع من الحكم، فإنّه من الممكن بالنسبة إليهما على الأقلّ أن يقبلا بطريقة في الحكم مطابقة لروح النظام التمثيلي، كما قال على الأقلّ بوجه ما فريدريك الثاني(١٨٦): إنّه كان فقط الخادم الأوّل للدولة، وذلك بعين الضدّ من الشكل الديمقراطي الذي يجعل ذلك النظام التمثيلي مستحيلاً، من أجل أنّ الكلّ يريد أن يكون هو السيّد ـ لذلك يمكن للمرء أن يقول: كلّما كان الأشخاص الذين يتولّون سلطة الدولة (أي عدد الرؤساء) قليلاً، كلّما كان تمثيلهم أكبر، وكلّما توافق دستور الدولة أكثر فأكثر مع الشكل الجمهوري، وأمكن له أن يأمل بذلك في أن يرقى بنفسه من خلال الإصلاحات المتعاقبة. ولهذا السبب فإنّ البلوغ إلى هذا الدستور الحقوقي الكامل الوحيد هو أمر أصعب في الأرستقراطية منه في النظام الملكي(١٨٧)، أمّا في الديمقراطية فليس هناك من طريقة أخرى للوصول إليه إلّا بواسطة ثورة عنيفة. لكنّ شكل الحكم هو بما لا يدعو إلى المقارنة شيء أنسب وأكثر ملاءمة للشعب من شكل الدولة (١٨٨) (مع أنّ تلاؤم هذا الشكل الأخير كثيراً أو قليلاً مع ذلك الهدف هو أيضاً أمر له أهمّيته الكبيرة). وعلى ذلك فإنّ من شأن شكل الحكم، متى كان يجب أن يطابق مفاهيم

الحقّ، أن يتميّز بالنظام التمثيلي، الذي فيه وحده يكون نوع الحكومة جمهورياً، إذ من دون ذلك هو سيكون (ومهما كان الدستور الذي يريد) استبدادياً ومتجبّراً. ولم يسبق أن عرفت واحدة من الجمهوريات القديمة المزعومة هذا النوع من النظام، وكان عليها بذلك أن تنحلّ ببساطة أيضاً في الاستبداد، الذي هو الوقوع تحت السلطة العليا التي يمارسها فرد واحد، وهو من كلّ أنواع الاستبداد أكثرها احتمالاً[٧٠].

إنّ ما هو جديد فعلاً في هذا العرض هو التمييز ما بين شكل السيادة (forma imperii) وشكل الحكومة (forma regiminis) والتصريح بأنّ الثاني هو مقياسٌ لتقويم أشكال الدولة أشدّ أهمّية بكثير من الأوّل، وهذا يعني ضرباً من التجديد الواسع النطاق للفهم الكلاسيكي للفلسفة السياسية، الذي بمقتضاه كان المشكل السياسي هو ذاك المتعلّق بالبحث عن «أفضل شكل من الحكم»[٧١]. إنّ تعويض التقسيم الكلاسيكي الذي يضمّ الملكيّة (أو الطغيان (١٨٩)) والأرستقراطية (أو الأوليغارشية (١٩٠)) والديمقراطية (أو الأكلوكراسيا (١٩١) أو حتى الديمقراطية)[٧٢] بالتقابل ما بين الجمهورية والاستبداد هو أمر على درجة من الابتكار بحيث أنّ طريقة الحكم قد وقع تفسيرها باعتبارها أكثر أهمّيّة من تعيين «الحكم» الأفضل. ومن حيث إنّ كنط يصرّح بأنّ تمثيل الشعب وتقسيم السلطة هما مقياسان حاسمان لطريقة الحكم الحقوقية («الجمهورية»)، فهو قد قام بتغيير هام في نبرة نمط التناول الفلسفي لمسألة الدستور؛ ربّ تغيير هو إعلان بشكل مباشر عن إشكالية الدولة الحقوقية التي ستظهر لاحقاً. إنّه فسّر الديمقراطية [١٨٣] بوصفها نظاماً استبدادياً ضرورةً ـ وهي نتيجة كان استقاها كما هو بيّن من فهمه للثورة الفرنسية ـ هو أمر أقلّ أهمّية من واقعة كونه قد ساهم بذلك في تغيير نظرة المحدثين إلى العنصر السياسي بعامة.

جان فرانسوا كيرفيغان

---

(٧٠) Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), AA VIII, S. 349-353.

(٧١) Vgl. Strauss 1959.

(٧٢) قارن، فضلاً عن المواضع الكلاسيكية لدى أفلاطون وأرسطو، هيرودوت ٧، ٧٨ وبوليبوس II، ٣٨، ٦.

٢ ـ ٥ القانون الجنائي

بما أنّ الدافع الذي يحرّك فلسفة الحق (١٩٢) الكنطية برمّتها، من حيث هي قسم من «ميتافيزيقا الأخلاق»، هو أن توفّر موازين كليّة وضرورية للحقّ القانوني (١٩٣)، ومن ثمّ أن تؤسّس الحق (١٩٤) بشكل كامل على مبادئ قبليّة، فإنّ كنط إنّما يريد أيضاً أن يثبت، ضمن تأسيسه **للعقاب القانوني** (١٩٥)، أنّه يوجد، بالنسبة إلى هذا الأخير، مقياسُ عدالةٍ، هو غير اعتباطي ومستقلّ عن الاعتبارات التجريبية. وكما سبق أن تبيّن في سياق عرض القانون الكلي للحقّ (١٩٦)[٧٣]، فإنّ ذلك ممكن بقدر ما يمكن أن تكون المؤسسات الحقوقية ومبادئها مردودة إلى «القانون الأساس (١٩٧) للعقل المحض العملي»[٧٤] بما هو «القانون الأساس» الكلي «للصلاحية العملية»[٧٥] أو بعبارة أخرى مشتقة منه. وإنّ القانون الجنائي إنّما يقبل حسب كنط أن يؤسَّس على هذا النحو. وإنّ عناصر هذا النوع من التأسيس موجودة في مواقع شتى من نظرية الحقّ. أمّا أهمّ تلك المواقع فهي: الفقرات د ـ هـ .(١٩٨) من المقدّمة، حيث يتعلّق الأمر بالأهلية القانونية للإكراه (١٩٩)[٧٦]؛ وعند خاتمة قانون الدولة (٢٠٠) (خاتمة القسم الأول من القانون العمومي)، الفقرة ٤٩، «ملاحظة عامة، هـ: في حقّ المعاقبة وحق العفو»، حيث يتمّ تعيين الهدف من العقاب ومقياس تقدير العقاب أو نوعية الحكم[٧٧]، كما نذكر أيضاً ما ورد في «ملحق» الباب الخامس من الإيضاحات التكميلية لمفهوم العدالة الجنائية (٢٠١)[٧٨].

إنّ النتيجة التي تؤدي إليها الأدلّة المسرودة في هذه المواضع هي، باتّصال مع التأسيس الكنطي لقانون العقوبات، إرساء مؤسسة (٢٠٢)

---

(٧٣) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, Einleitung in die Rechtslehre, §§ B-C, AA VI, S. metricconverterProductID230 f230 f.

(٧٤) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7; AA V, S. 30.

(٧٥) Vgl. § 49 E; S. 331-337.

(٧٦) Vgl.. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, AA VI, S. 231-233.

(٧٧) Ebd., § 49 E, S. 331-337.

(٧٨) Vgl. ebd., Anhang, S. 362-363.

للسلطة العمومية، معيَّنة بشكل قانوني. وفضلاً عن ذلك فإنّ كنط يفهم من عقاب ما بالأساس مقابلاً (٢٠٣) ضرورياً لكلّ انتهاك لقانون عملي ما بين «مفهومي المخالفة واستحقاق العقاب (٢٠٤) «يوجد «ارتباط مباشر»[٧٩]». ففي فكرة عقلنا العملي» وقع «اشتقاق» «مخالفة القانون الأخلاقي» من [فكرة] استحقاق العقاب[٨٠]. وبذلك فإنّ «الأخلاقي» (٢٠٥) ينبغي أن يُفهَم بوصفه المفهوم الأعلى الذي يضمّ تحته ما هو «حقوقي» (٢٠٦) (المعايير الحقوقية) وما هو «خلقي» (٢٠٧) ـ مثلما أنّ **ميتافيزيقا الأخلاق** تحتوي على نظرية في الحقّ ونظرية في الفضيلة.

في الخصومات النظرية حول العقاب يبرز تقليديّاً سؤالان اثنان إلى الصدارة: ما هو الهدف الجنائي (٢٠٨) الذي يشرّع العقاب بوصفه مؤسسة؟ و: أيّ شيء هو مقياس تقدير العقاب؟ وبخصوص السؤالين كليهما تنافست منذ القدماء نظريات الجزاء (٢٠٩) مع نظريات الوقاية، على أنّ الأخيرة تفضّل إمّا التخويف (الوقاية العامة) أو الإصلاح (الوقاية الخاصة). فإنّ نظريات الوقاية تبني أدلّتها بشكل منفعي (٢١٠)، وذلك بأنْ تشرّع العقاب بالإشارة إلى فوائده على المجتمع أو/وعلى مرتكب الجريمة. إنّ الفائدة (المفترضة) حسب هذه النظريات يجب أن تكمن قبل كل شيء في أنّه بواسطة التهديد بالعقاب سيتمّ (على الأقلّ في نطاق معيّن) اتّقاء انتهاكات القانون الممكنة في المستقبل. يجب قبل كل شيء على قوانين العقاب أن تبعث الخوف في نفوس المعنيين من مرتكبي الجرائم ومن ثَمّ أن تصلح بوصفها وقايةً عامة سالبة (كما تسمى في مصطلح علم الحقوق الحديث). وإنّ نظريات الوقاية النفعية هي نقطة الهجوم الكبرى في أدلّة كنط.

«لا يمكن أبداً أن يتمّ إصدار العقاب القضائي (poena forensis) [...] فقط بهدف استجلاب خير آخر لصالح المجرم ذاته أو لصالح المجتمع المدني، بل ينبغي ألّا يتمّ إصداره ضدّه في أيّ وقت إلّا من أجل

---

(٧٩) Kants Brief an J. B. Erhard vom 21. 12. 1792, AA XI, S. 398. Vgl. dazu Oberer 1997, S. 195, und Höffe 1999a, S. ProductID220 f220 f.

(٨٠) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 8, Anmerkung II., AA V, 37.

أنّه قد ارتكب جرماً؛ إذْ إنّ الإنسان لا يمكن أبداً أن يُعامَل بوصفه مجرّد وسيلة لأغراض الغير ولا أن يقع الخلط بينه وبين الموضوعات التي تدخل في قانون الممتلكات (٢١١)، الشيء الذي تحميه منه شخصيّتُه الفطرية، وإن كان يمكن أن يُحكَم عليه بحيث يفقد شخصيته المدنية. إنّه ينبغي أن يكون أوّلاً أهلاً للعقاب (٢١٢) قبل أن يتمّ التفكير أصلاً في إمكانية أن تُستخرَج من هذا العقاب بعض الفائدة لصالحه هو أو لصالح المشاركين له في المواطنة (٢١٣). إنّ القانون الجنائي (٢١٤) هو أمر قطعي، والويل! لمن يندس في تعرّجات مذاهب السعادة، التي هي أشبه بثعبان، بهدف العثور على شيء هو، بسبب المغنم الذي يعد به، قد يمكن أن يخلّصه من العقاب، طبقاً لشعار الفرنسيين (٢١٥) القائل: «إنّه من الأفضل أن يموت إنسان واحد على أن يفسد شعب بأكمله»؛ وذلك أنّه إذا زالت العدالة فإنّه لم يعد هناك أيّة قيمة لأن يعيش الإنسان على الأرض»[٨١].

بذلك فإنّ ما ينقده كنط في نظريات الوقاية هنا هو أنّها تخالف «الشخصية الفطرية» للبشر. وطبقاً للصياغة الثالثة للأمر القطعي، المقدّمة في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٨٥، فإنّه لواجبٌ لا مشروطٌ أنّ «الإنسانية»(٢١٦)، سواء في شخصنا الخاص أو في شخص أيّ طرف آخر، «ينبغي أن تُستعمَل دوماً بوصفها هدفاً، ولا تُستعمَل أبداً بوصفها مجرّد وسيلة»[٨٢]. إنّ العقاب القانوني يمكن في حالة الإجرام («crimen») أن يمشي حذو النعل بالنعل مع خسران «الشخصية المدنية» (المواطنة)[٨٣]، لكنّ الشخصية التي تعود إلى الإنسان، بما هو كائن عاقل، «من جهة الطبيعة» [١٨٤]، والتي هي فطرية فيه (نعني **الكرامة الإنسانية** (٢١٧))، فهي حقّ لا يجوز التصرّف فيه، وإنّه ينبغي أيضاً احترامها وحمايتها من قبل السلطة العمومية، كلّ قانون من شأنه أن «يخلط» البشر «مع موضوعات قانون الممتلكات» هو غير مشروع بل حتى في قانون العقوبات إنّما ينبغي أن يُراعى «أيضاً احترام الإنسانية في شخص القائم

(٨١) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, § 49 E, AA VI, S. ProductID331 f331 f.

(٨٢) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 429.

(٨٣) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, § 49 E, AA VI, S. 331.

بالجرم»[٨٤]. إنّ كنط، من دون شك، يصف العلاقة بين الحكومة والمواطنين بكونها علاقة «قائد يأمر» بـ «خاضعين يطيعون»، إلّا أنّ «الشخصية الفطرية»، التي يتمتّع بها كلّ إنسان بمقتضى إنسانيته، إنّما تظلّ أمراً لا يمكن المساس به. فهي لا يمكن ولا يحقّ أن تُستباح حتى من طرف الدولة، ولذلك فإنّه لا يمكن أيضاً أن تتمّ شرعنة العقاب القانوني بأنْ تقع الإشارة إلى السمات التي هي في الفاعل والجريمة سمات سطحية، كما هو الحال مع الجوانب الذرائعية و/أو نجاعة التكهّنات. بل ينبغي أن يكون سبب العقاب ومقياس عدالته كامنين في صلب الجريمة. وينبغي أن تكون شرعنة العقاب القانوني موجَّهة من ناحية معيارية بعلامات مهمّة في الفعل المقترف نفسه ومخلَّصة من اعتبارات الافتراض والتكهّن، فإنّ قانون العقاب هو حسب كنط أمر قطعيّ.

إنّه من خلال هذا الشرط المعياري وحده إنّما يمكن ـ حسب كنط ـ أن يتمّ تأمين عدالة العقاب. إذ ينبغي أن يكون سبب العقوبة هو أنّ الفاعل قد «ارتكب جرماً»، وإنّ «ذنب» الفاعل هو الشرط الذي لا غنى عنه (٢١٨) لاستحقاق العقاب. ثمّ يمكن، في مرحلة ثانية، أن تؤخذ في الاعتبار وجهات نظر أخرى، مثل مفاعيل الوقاية العامة والوقاية الخاصة لممارسة عقابية، وذلك بالنظر إلى «فائدتها». لكنّها لا تستطيع، حسب كنط، أن تشرّع ممارسة العقاب، فلا هي مقياس ضروريّ ولا هي مقياس كاف لعدالتها. فما يعتبره كنط عنصراً مشرِّعاً (٢١٩) في المقام الأوّل ليس هو وجهات النظر (الذرائعية) القائمة على الوقاية المستقبلية بل هو مقياس المجازاة بمفعول رجعي، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بنظرية في القصاص (٢٢٠) (أو بعبارة أخرى في الجزاء (٢٢١)).

وطبقاً لذلك، فإنّ كنط يبني أدلّته أيضاً بالإشارة إلى تعيين نوعية الحكم أو مقدار العقاب، وهنا أيضاً ينبغي أن تكون فداحة الفعل المقترف هي مقياس العقاب.

«ولكن أيّ نوع وأيّ قدر من العقوبة هو الذي ستتّخذه العدالة

---

(٨٤) Ebd., Anhang, S. ProductID362 f362 f.

العمومية مبدأً وقسطاساً؟ ليس شيئاً آخر سوى مبدإ المساواة، بحيث (متى اعتدل لسان ميزان العدالة) هي لا تميل لا إلى هذا الجانب ولا إلى ذاك. وهكذا: فما تلحقه من ضرر بغيرك من الشعب من دون ذنب اقترفه، أنت تفعله لنفسك. فإذا شتمته فقد شتمت نفسك؛ وإذا سرقته فقد سرقت نفسك؛ وإذا ضربته فقد ضربت نفسك؛ وإذا قتلته فقد قتلت نفسك. وحده قانون القصاص (٢٢٢) (ius talionis) (٢٢٣)، ولكن طبعاً في ساحة القضاء (وليس في إطار حكم شخصي تصدره بنفسك)، يستطيع أن يحدّد بدقة نوع العقاب وكميّته؛ كلّ [القوانين] الأخرى هي متأرجحة متذبذبة ولا يمكنها، بسبب الاعتبارات الأخرى التي تُقحَم فيها، أن تحتوي على أيّ تناسب أو تكافؤ مع قول العدالة المحضة والصارمة»[٨٥].

وفي حين أنّه من اليسير أن نضع القصاص (أو الجزاء)، من حيث هو مقياس كلّي ومشروع للعقاب، في ارتباط مع مبدأ الذنب (الساري المفعول على نحو ما في علم القانون الألماني في الوقت الحاضر)، فإنّ مبدأ المعاملة بالمثل (٢٢٤) إنّما يثير أسئلة خطيرة. ماذا يمكن وماذا يجب أن تُسمّى «المساواة» بين الفعل والعقاب على وجه التحديد؟ ألا ينبغي على المرء في نهاية المطاف، كنتيجة لقانون «العين بالعين والسنّ بالسنّ»، «أن يتمثّل الفاعل وكأنّه أعور أو أثرم»؟[٨٦] إنّ كنط في واقع الأمر إنّما ذهب هنا بعيداً وبلغ به الأمر أن طالب بالنسبة إلى القتل العمد بعقوبة الإعدام[٨٧] وبالنسبة إلى «الاغتصاب» و«اللواط» بالإخصاء وبالنسبة إلى «إتيان البهيمة» (٢٢٥) بعقوبة «الطرد من المجتمع المدني بلا رجعة»[٨٨]. إنّ تصوّرات عن القصاص من هذا القبيل قد اصطدمت أحياناً حتى لدى أبناء ذلك الوقت بضروب من سوء الفهم، أمّا بالنسبة إلى فهم قانوني معاصر (٢٢٦) فهي غير قابلة للاستعمال تماماً، بل إنّ كنط نفسه بلا شكّ يبدو أنّه يقرّ بأنّه ليس بالأمر الحاسم (ولا هو أيضاً بالأمر الممكن دائماً) بالنسبة إلى المجرم أن يعلم «أنّ ما نزل به» هو

---

(٨٥) Ebd., § 49 E, S. 332.

(٨٦) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § ProductID101 A101 A, S. 1294. Siehe dazu unten, Abschn. 7.5.4.

(٨٧) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, § 49 E, AA VI, S. 333.

(٨٨) Ebd., Anhang, S. 363.

«حرفياً» «ما كان أجرمه في حقّ غيره» بل إنّه نزل به «طبقاً لروح القانون الجنائي (٢٢٧)»[٨٩]. إنّ الفكرة الأساسية عن علاقة تناسب وتكافؤ بين الفعل المقترف والعقاب هي عنصر لا يمكن التنازل عنه حتى في نظريات العقاب الراهنة. بيد أنّه قد سبق لفيشته وهيغل أن جدّا في البحث عن دلالة «عقلية» لمبدأ القصاص (انظر العنصرين ٣ ـ ٤ و ٥ ـ ٤)، الذي اعتبراه غير مقبول في صياغته الكنطية وأرادا إصلاح وجوه النقص فيه، أمّا في تأويلات كنط الأحدث عهداً فقد تمّ لفت الانتباه بشكل متزايد إلى منطلقات ومقاربات تهدف إلى إرساء نظرية موحّدة في نظرية العقاب الكنطية، تربط الأدلة المختلفة عن الجزاء والوقاية العامة والوقاية الخاصة بنبرة متميّزة في كلّ مرة[٩٠].

٢ ـ ٦ القانون الدولي (٢٢٨) وقانون المواطنة العالمية (٢٢٩)

تنتمي فلسفة القانون الدولي إلى الأجزاء النظرية الأكثر قوّة في أعمال كنط، وإنّ التطوّر السياسي للقانون الدولي في القرن العشرين، عبر عصبة الأمم إلى الأمم المتحدة، إنّما قاد في بعض المرامي الأساسية والتوجّهات العامة في فلسفة القانون إلى الاقتراب على نحو ما [١٨٥] من نظرية كنط عن السلم. وبصرف النظر أيضاً عن بعض الفوارق الجسيمة بين المبادئ الأساسية التي طوّرها كنط في مقالة **السلم الدائمة** لسنة ١٧٩٥ وبين بعض بنى القرار، المشروطة على نحو جليّ بسياسات القوة، في **إعلان الأمم المتحدة** لسنة ١٩٤٥، فإنّ النزعة المعيارية العامة هي في نواح هامّة كثيرة متقاربة جدّاً في كلا النصّين التنظيميين. إنّ الاعتراف بالحقوق الأساسية للإنسان والالتزام بواجب السلم العالمية والأمن الدولي والعدالة، مثل تثبيت الأولوية المعيارية للوسائل السلمية (فلا يجوز استعمال الأسلحة إلّا ضمن قوة مشتركة وكملاذ أخير فقط)، إنّما ميّزا الخطوة التاريخية من القانون الدولي الكلاسيكي إلى القانون الدولي الحديث، من قانون الحرب (الحرب العادلة) إلى قانون السلم

---

(٨٩) Ebd.

(٩٠) Vgl.untereinander kontroversOberer 1982, Byrd 1989, Hill 1997, Höffe 1999, Merle 2000.

(الحضر العام للعنف)، هذه الخطوة كان كنط قد عرضها سنة ١٧٩٥ بوصفها أمراً يقضي به العقل العملي، وفكرة عصبة الأمم بوصفها علاقة قانونية مشتركة بين دول ذات سيادة هي الخيار الذي نادى به كنط.

أمّا النصوص الكنطية الهامة التي تعرّضت بكلّيتها أو في بعض فصولها لأسس القانون الدولي ومنظوراته فهي (بالترتيب الزمني) مقالة **فكرة من أجل تاريخ كوني بقصد مواطنة عالمية** سنة ١٧٨٤[٩١] والرسالة **حول القول المأثور: قد يكون صحيحاً في النظرية، لكنّه لا يصلح للممارسة** سنة ١٧٩٣[٩٢] ونصّ **من أجل السلم الدائمة** سنة ١٧٩٥[٩٣] وكذلك بعض الفقرات من **نظرية الحقّ** ضمن **ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٩٧[٩٤].

وإنّ أهمّ نصّ هو **مقالة السلم**. فهي قد تحدّدت في كليّتها بفكرة السلم وعلى نحو أدقّ: بالسلم القانونية باعتبارها هدفاً للتاريخ السياسي، وعلى خلاف ذلك فقد احتوى القانون الدولي الكنطي في **نظرية الحق من ميتافيزيقا الأخلاق** على ضرب من «قانون الحرب» (الفقرات ٥٥ ـ ٦٠). ففي أثناء استئنافه للتمييزات التي يحتوي عليها القانون الدولي الكلاسيكي قام كنط ههنا بدراسة «قانون للحرب» (٢٣٠) و«قانون في أثناء الحرب» (٢٣١) و«قانون بعد الحرب» ـ هو الذي يجب أن يجعل من الممكن إرساء «دستور من شأنه تأسيس السلم الدائمة»[٩٥]. كما إنّ نظرية الحق لا تعدو إلّا إلى أمر واحد: إلى «الاقتراب المتواصل من الخير السياسي الأسمى، من السلم الدائمة»[٩٦].

إنّ **مقالة السلم** نفسها، بحكم بنائها المتكوّن من ستة بنود تمهيدية، ثلاثة منها بنود نهائية (هي في المركز النسقي من المقالة) وثلاثة منها

---

(٩١) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), AA VIII, S. 15-31.

(٩٢) Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), III. Abschnitt, AA VIII, S. 307-324.

(٩٣) Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, S. 341-386.

(٩٤) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, §§ 53-61, AA VI, S. 343-351 (Völkerrecht), und § 62, AA VI 352-355 (Weltbürgerrecht).

(٩٥) Ebd., § 53, AA VI, S. 343.

(٩٦) Ebd., S. 355.

ملاحق، إنّما هي شفافة وبسبب إشاراتها المتعددة إلى السياسة والتاريخ هي في المتناول، وإنّ الإشارة القوية إلى الواقع السياسي هي أيضاً قد تمّت بحسب الصورة التي أعطاها كنط للمقالة: فهي قد بُنيَت مثل معاهدة سلمية وبنودها هي مصاغة مثل معاهدة (كما إنّ الكلام عن «بنود» ـ قارن ذلك مع إعلان الأمم المتحدة ـ هو أمر يؤكّد ذلك)(٩٧).

إنّ مفهوم **السلم** الذي تمّ إدراجه منذ بداية المقالة وضمن البند التمهيدي قد تمّ الإدلاء به على نحو لا يخلو من التكلّف أو التعقيد؛ إذْ ليس فقط أنّ سكوت الأسلحة يجب أن يسوغ بوصفه هو السلم، بل «نهاية كلّ الأعمال العدائية»، ممّا يعني ضرورة القضاء على كلّ «أسباب الحرب في المستقبل» من دون أيّ «تحفّظ»(٩٨).

وهكذا فإنّ صفة «دائمة»(٢٣٢) لا تفعل سوى إبراز شيء هو حسب هذا التعريف متضمَّن بعدُ على الحقيقة في الحقل الدلالي لمفهوم السلم. وحسب البند التمهيدي الثاني، يجب أن لا تُعتبَر أيّة دولة ذات سيادة «مِلكاً (٢٣٣) (أو إرثاً (٢٣٤)) يمكن أن يُكتسَب من قِبل دولة أخرى. فمن حيث هي «مجتمع من البشر»، فإنّ الدولة «شخص أخلاقي» يمنح لنفسه قانوناً بمقتضى «فكرة العقد الأصلي» ذاته، ومن ثَمّ هو «ناموس ـ ذاته» (٢٣٥) و«مشرِّعٌ لنفسه» وليس «شيئاً للاستعمال»(٩٩).

وإنّ ما يعوق السلم في معنى التعريف الصارم الذي وضعه كنط هو «الجيوش الموجودة ((٢٣٦) miles perpetuus)»، وذلك أنّها بمجرّد وجودها هي تهدّد ضمناً وجود الدول الأخرى. وفضلاً عن ذلك فهي، بسبب كلفتها العالية، غالباً ما تكون هي بدورها «حتى أسباباً لحروب عدوانية». وفي النهاية لا يمكن ـ وهذا يهمّ الجنود (والمرتزقة) ـ «لاستخدام البشر بوصفهم مجرّد آلات وأدوات في أيدي طرف آخر (من طرف الدولة)

---

(٩٧) من الدراسات الكثيرة التي ظهرت في السنوات الأخيرة باللغة الألمانية وحدها حول فلسفة القانون الدولي لدى كنط، قارن: Cavallar 1992, Habermas 1995, Höffe 1995, Merkel 1996, Lutz-Bachmann/Bohman 1996, Bohmann/Lutz-Bachmann 1997, Seel 1997, Geismann 1997, Höffe 2001.

(٩٨) Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, S. 343 f.

(٩٩) Ebd., S. 344.

[...] أن يكون موافقاً بأيّ وجه لحقّ الإنسانية في شخصنا الخاص»(١٠٠). إنّ الدول لا يجب أن تعرّض سيادتها وسيادة الدول الأخرى (المسالمة) للخطر، بسبب ديون الدولة أو بسبب التدخل العنيف في «الدستور أو الحكم الخاص بدولة أخرى» (كما جاء في البندين التمهيديين الرابع والخامس). وإذا كان لا مناص من الذهاب إلى الحرب فإنّه «يجب على كلّ دولة في حرب مع دولة أخرى ألّا تسمح لنفسها بتلك الاعتداءات التي تجعل الثقة المتبادلة ضمن سلم مستقبلية أمراً مستحيلاً»(١٠١).

إنّ نظرية كنط عن القانون الدولي، كما يمكن أن نتعرف على ذلك على نحو أكثر يسراً في نظرية الحق من ميتافيزيقا الأخلاق التي ستظهر بعد سنتين، هي مدمجة بشكل نسقي في إطار تصوّر شامل لفلسفة الحق، وهذا التصوّر قد تمّ أيضاً عرضه في **مقالة السلم** وبالتحديد في البنود النهائية الثلاثة، وهو يهتدي بالأبعاد الثلاثة للعلاقات السياسية والقانونية(٢٣٧). وفوق ذلك فإنّ كنط قد وضع في أساسه «المصادرة» التالية: «إنّ جميع البشر الذين يمكنهم أن يؤثّروا في بعضهم بعضاً بشكل متبادل إنّما ينبغي أن ينتموا إلى دستور مدني ما».

«بيد أنّ كلّ دستور قانوني(٢٣٨) هو، في ما يخصّ الأشخاص الذين يوجدون في نطاقه، إمّا ١) دستور بحسب القانون المدني(٢٣٩) للبشر ضمن شعب ما (*ius civilitas*)، أو ٢) بحسب القانون الدولي الذي يحكم الدول من حيث علاقتها في ما بينها (*ius gentium*)، أو ٣) بحسب قانون المواطنة العالمية (٢٤٠)، بقدر ما [١٨٦] يمكن أن ننظر إلى البشر والدول، وهم في علاقة تأثّر وتأثير خارجية، باعتبارهم مواطنين ضمن دولة إنسانية كونية (*ius cosmopoliticum*)»(١٠٢).

إنّ البنود النهائية الثلاثة إنّما تهمّ على التوالي وفي كل مرة واحداً من هذه الأبعاد القانونية السياسية الثلاثة، في **البند الأول** يتعلّق الأمر بالقانون المدني، وينصّ الأمر على هذا:

(١٠٠) Ebd., *Dritter Präliminarartikel*, AA, VIII, S. 345.

(١٠١) Ebd., *Sechster Definitivartikel*, S. 346.

(١٠٢) Ebd., *Erster Definitivartikel*, AA VIII, S. 349 Fn.

«يجب أن يكون الدستور المدني في كل دولة دستوراً جمهورياً»(١٠٣).

جمهوريٌّ هو، حسب كنط، دستورٌ، فيه ١) يكون «أعضاء المجتمع (من جهة ما هم بشر)» **أحراراً** و٢) يكونون، من حيث هم **محكومون، خاضعين بشكل قانوني**(٢٤١) لـ «تشريع وحيد مشترك» و٣) يكون **المواطنون متساوين** أمام القانون. وكتتمّة لكلّ ذلك ثمّة أمر هامّ آخر بالنسبة إلى فهم كنط للجمهورية، ألا وهو «مبدأ الدولة القاضي بفصل السلطة التنفيذية (أو الحكومة) عن السلطة التشريعية»، أي تقسيم السلطات(١٠٤). إنّ الصفة (أو «المكانة» (٢٤٢)) القانونية والسياسية للجمهورية هي متّصلة أشدّ الاتصال قبل كل شيء بكون دستورها يعتبر أنّ الحقّين «الفطريين اللذين ينتميان إلى الإنسانية ضرورةً وغير القابلين للاستلاب» هما في جوهر الأمر: الحرية والمساواة. ويعرّف كنط «**الحرية** الخارجية (أو القانونية)» باعتبارها «حقّي الذي يخوّل لي (٢٤٣) ألّا أطيع من القوانين الخارجية إلّا تلك التي كنت قد منحت موافقتي عليها»(١٠٥).

إنّ «المساواة الخارجية (القانونية (٢٤٤)) في دولة ما» هي حسب كنط «تلك العلاقة بين المواطنين التي بمقتضاها لا يمكن لأحد أن يلزم الآخر قانونيّاً (٢٤٥) بشيء من دون أن يخضع هو نفسه في الوقت نفسه للقانون الذي يقضي بإمكانية أن يكون هو بدوره ملزَماً أيضاً بذلك القانون بالطريقة نفسها»(١٠٦).

إنّ كون حقّ الإنسان في الحرية وحقّه في المساواة هما الاثنان مقوّمان للجمهورية، هو أمر من شأنه أن يهيّئها سلفاً لإيثار السلم الدائمة والجنوح لها. وإنّ شرط «موافقة المواطنين» سوف يؤدّي ـ حسب كنط ـ إلى هذا الأمر: إنّ المرء لن يتّخذ قراره لصالح «شدائد الحرب وويلاتها».

وإنّ البند النهائي الثاني إنّما يقوم على كونه يفترض وجود دول حرة ذات دساتير جمهورية:

---

(١٠٣) Ebd., S. 349.

(١٠٤) Ebd., S. 353.

(١٠٥) Ebd.

(١٠٦) Ebd., S. 350.

«يجب أن يكون القانون الدولي مؤسَّساً على **فيدرالية** بين دول حرة»[١٠٧].

وفي نطاق تفصيلات هذا البند وضع كنط أطروحة هي اليوم توجد في موقع الصدارة من النقاشات حول إصلاح الأمم المتحدة وكذلك حول الآفاق المنشودة أو الواقعية لسياسة العالم. تقول أطروحة كنط: لا بدّ من أن يكون هناك، «حسب العقل» الذي «يُدين أن تكون الحرب طريقاً إلى الحقّ إدانة تامة»[١٠٨]، «دولة لجميع الشعوب (٢٤٦) يكون عليها في آخر الأمر أن تهتمّ بجميع شعوب الأرض»، هي وحدها الطريق القويمة للخروج من الحالة الطبيعية الخالية من القوانين (٢٤٧) إلى الحالة القانونية بين الشعوب، ولكن لأنّ الشعوب «لا تريد ذلك أبداً»، «فإنّه لا يمكن أن نضع في مكان الفكرة الموجبة لضرب من جمهورية العالم (إذا كان يجب ألّا نخسر كلّ شيء) سوى بديل سالب هو التحالف الذي من شأنه أن يمنع فتيل الحرب [...]»[١٠٩]، وذلك باعتباره هدفاً يمكن تحقيقه، وهذا التحالف ينبغي أن يكون تحالفاً سلميّاً، شأنه «أن يسعى دوماً إلى إنهاء كلّ الحروب»[١١٠]. وهي مخاوف من وجود دولة عالمية عبّر عنها كنط في موضع آخر: إنّ انصهار الدول في ضرب من «المملكة الكونية» من شأنه أن يؤدّي إلى «استبداد بلا قلب» و«فوضى» عارمة[١١١].

ثمّة خاصية مميّزة أخرى في القانون الدولي الكنطي نعثر عليها في البند النهائي الثالث الذي يهمّ قانون المواطنة العالمية.

«يجب أن يكون حق المواطنة العالمية محصوراً في شروط الضيافة الكونية»[١١٢].

يجب أن يُخوَّل لكلّ فرد في جميع أنحاء العالم حقّ في الزيارة

---

(١٠٧) Ebd., S. 354.

(١٠٨) Ebd., S. 356.

(١٠٩) Ebd., S. 357.

(١١٠) Ebd., S. 356.

(١١١) Ebd., S. 367.

(١١٢) Ebd., S. 357.

(٢٤٨) (وليس حقّاً في الاستقبال (٢٤٩))، ونعني بذلك، من دون تهديد لحياته، الحقّ في «أن تُعرَض عليه الصحبة (٢٥٠) بحكم حقّ الامتلاك المشترك لمساحة الأرض»[١١٣]. وفي الفصل المشار إليه في نظرية الحق من ميتافيزيقا الأخلاق ربط كنط فكرة «المواطنة العالمية» مع نقد صريح للنزعة الاستعمارية[١١٤].

طالما كانت الشعوب (أو الدول) توجد في حالة الطبيعة، نعني في حالة غير حقوقية (٢٥١) (أي غير قانونية(٢٥٢)) فإنّ «كلّ قانون(٢٥٣) للشعوب وكلّ شكل خارجي من الـ «لي» والـ «ك» (٢٥٤) الخاص بالدول، أكان مكتسَباً بواسطة الحرب أم محتفظاً به من خلالها، هو مؤقّت فقط ولا يمكن أن يصبح صالحاً بشكل قاطع أو شرطاً لحالة سلام حقيقي إلّا في نطاق اتحاد كوني بين الدول (في تناسب مع ذاك الذي به يصبح بها شعبٌ ما دولةً)»[١١٥]. هذا النوع من الحالة هي ـ حسب كنط ـ «حالة حرب» هي غير مطابقة للقانون، ويجب التخلي عنها (*exeundum e statu naturali*):

«فإنّ العقل العملي الأخلاقي إنّما يعبّر فينا عن الفيتو(٢٥٥) الذي لا يُقاوَم: يجب ألّا تكون ثمّة حرب؛ لا تلك التي بيني وبينك في حالة الطبيعة، ولا بيننا باعتبارنا دولاً، هي بالرغم من كونها في الباطن في حالة قانونية، فهي من الخارج (في علاقتها بعضها ببعض) في حالة خالية من القوانين؛ إذْ إنّ ذلك ليس هو الطريقة التي بها يجب أن يطالب كلّ واحد بحقّه. [. . .] إنّ إرساء السلم على نحو كوني ودائم (٢٥٦) هو أمر لا [يشكّل] مجرّد جزء بل هو الغاية الأخيرة من نظرية القانون في حدود مجرّد العقل»[١١٦].

السلام عبر القانون ـ وإذا لم يكن ذلك في نطاق دولة عالمية، ففي إطار «فيدرالية حرة» [١٨٧] بين الدول التي تخلق حالةً من القانون العمومي، ومن أجل وجوده الدائم فإنّه من الأساس جدّاً ـ حسب كنط ـ

(١١٣) Ebd., S. 358.

(١١٤) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Rechtslehre*, § 62, AA VI, S. 352 f.

(١١٥) Ebd., § 61, S. 350.

(١١٦) Ebd., Beschluss, S. metricconverterProductID354 f354 f.

أن يشتمل هذا القانون على الشرط الذي تمّ ضبطه حسب «الصيغة المتعالية للقانون العمومي»:

«كلّ الأفعال المتعلّقة بحقّ الناس الآخرين والتي لا تتفق مسلّمتُها مع العمومية(٢٥٧)، هي غير قانونية(٢٥٨)»(١١٧).

بهذه القولة الأساسية التي تنطوي على أهمّية كبيرة بالنسبة إلى السياسة الحديثة إلى حدّ العصر الحاضر، عاد كنط أيضاً أدراجه إلى نقد العقل المحض، حيث كان قد بيّن أنّ العمومية(٢٥٩) إنّما هي علامة جوهرية في العقل(١١٨).

جورج مور

٣ ـ فيشته

إنّه لاكتشاف فلسفيّ حاسم لفيشته، انبنت عليه فلسفته الحقوقية، كونه قد كشف عن الدلالة التأسيسية للطابع الجسدي(٢٦٠) والطابع البيني للشخصية(٢٦١) بالنسبة إلى وعي شخص ما بذاته من حيث هو كائن قادر على العقل وعلى الحرية، أمّا الحقّ والدولة فقد تمّ إظهارهما في مظهر شرطين مسبّقين للحرية الشخصية، وثمّة سمة هامة أخرى تميّز فلسفة الحقّ لدى فيشته ألا وهي التأسيس المتّسق لكلّ مؤسسات الدولة على نظرية العقد، والعقد هو ذلك الشكل من التثبيت للحقوق والواجبات الذي يرتكز على الاتفاق المعلوم والطوعي بين الطرفين، إنّه فقط تجاه أشخاص يُعدّون كائنات تتمتّع بالعقل وبالحرية إنّما يمكن أن تُشرَّع الحقوق على هذا النحو. بذلك خاصة تجاوز فيشته النزعة التعاقديّة التقليدية للقرنين السابع عشر والثامن عشر (نعني توماس هوبس في **التنّين** وجون لوك في **المصنّف الثاني حول الحكم المدني** وجان ـ جاك روسو في **العقد الاجتماعي**). ليس المطلوب هو أن نفكّر فقط في تأسيس الجماعة الحقوقية في شكل دولة باعتباره عقداً، بل الأمر حسب فيشته

(١١٧) Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, S. 381.

(١١٨) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 766 f.

هو أنّه ينبغي أن نعيد بناء كلّ مؤسسة من مؤسسات الدولة وكلّ «مجال حقوقي» (٢٦٢) بوصفه عقداً. و «كلّ عقد هو ضروري، فمن دونه على العموم لا يمكن أن توجد أيّة علاقة حقوقية»[١١٩].

أمّا أهمّ نصّ كتبه فيشته عن التأسيس الفلسفي للحقّ والدولة فهو **أساس الحقّ الطبيعي طبقاً لمبادئ نظرية العلم** لسنتي ١٧٩٦/١٧٩٧. فهو ـ من الناحية الزمنية ـ ثاني الأعمال الثلاثة التي شكّلت «النسق الأصلي لفيشته»[١٢٠]، بعد **أساس نظرية العلم في جملتها** لسنتي ١٧٩٤/ ١٧٩٥ وقبل **نسق نظرية الأخلاق** لسنة ١٧٩٨. ذلك أنّ **نظرية الحقّ** اللاحقة لسنة ١٨١٢ لم تأت بأيّة تجديدات جوهرية، (بل على الضدّ من ذلك: إنّ الاستنباط الهامّ جدّا للمفاهيم الحقوقية ضمن **أساس الحقّ الطبيعي** هو على وجه الدقة قد سقط في **نظرية الحقّ** اللاحقة. ففي سنة ١٨١٢ تراجع فيشته عن نظرية «الإيفورات» (٢٦٣) لأنّه وجدها هذه المرة متناقضة مع فلسفة الدولة، أمّا حقّ الملكية الخاصة فهو لم يعد يريد لاحقاً أن يستمدّ من مبادئه الأساسية كلّ النتائج السياسية والاجتماعية. ومن الكتابات الهامة الأخرى لفيشته، التي تتضمّن إنجازات ذات بال بالنسبة إلى فلسفة الدولة، علينا أن نذكر قبل كل شيء **الدولة التجارية المغلقة** لسنة ١٨٠٠ **وطابات إلى الأمّة الألمانية** لسنة ١٨٠٨. إنّ طريقة «الاستنباط» المميّزة لفلسفة فيشته في جملتها والمؤسِّسة أيضاً بوجه خاص لفلسفته الحقوقية إنّما تبدو، من حيث تطبيقها على تعيين المنزلة النسقيّة للحق والدولة، واضحة قبل كل شيء ضمن **أساس الحق الطبيعي**. ويمكن للفكرة الأساسية، والهامة إلى اليوم، في الفلسفة الحقوقية التي وضعها فيشته، أن تُلخَّص مسبقاً بوجه ما على النحو التالي: إنّ الحقّ المضمون في نطاق الدولة هو الدائرة التي يتمّ فيها مأسسة (٢٦٤) الاعتراف المتبادل بين الأشخاص (٢٦٥).

وفي بداية «استنباط مفهوم الحقّ» ذكّر فيشته منذ بادئ الأمر بنتيجة هامة حقّقها في **أساس نظرية العلم في جملتها**، ألا وهي: أنّ كائناً عاقلاً من شأنه أن يفهم نفسه بالضرورة باعتباره «ناشطاً من تلقاء نفسه»(٢٦٦).

---

(١١٩) Ebd., § 19, S. 258.

(١٢٠) كذا عنوان كتاب: Baumanns 1972.

فهو ينبغي عليه «أن يُسند إلى نفسه نشاطاً يكون سببه الأخير كامناً فيه هو ذاته من دون قيد أو شرط»[١٢١]، و«إنّ الكائن العاقل إنّما يوجد فقط [. . .] من جهة ما يكون هو ذاته واعياً بذاته»[١٢٢]، وعلى خلاف **نظرية العلم**، حيث تقع دراسة العقل (أو الأنا) بوصفه ذاتية ترانسندنتالية فقط، فإنّ الأمر يتعلّق في **الحق الطبيعي** بالكائن العاقل الإمبريقي والمتناهي، إنّ نظرية الحق لدى فيشته إنّما تأخذ منطلقها من التساؤل عمّا يمكن أن تكون الشروط التي من خلالها يكون كائن عاقل متناه واعياً بنفسه باعتباره ناشطاً (٢٦٧). انطلاقاً من هذا التساؤل، قام فيشته في الأوّل من «المقطعين الرئيسين» من **الحق الطبيعي**، وفي خمس «قضايا» (٢٦٨) و«حجج»، بتطوير مفهوم الحقّ وتفسير قابليّته للتطبيق[١٢٣]. وفي المقطع الرئيس الثالث من «نظرية الحق» بالمعنى الدقيق هو قد أقحم مفهوم الحق الأصلي وكذلك حقّ الإكراه وحقّ الدولة. وفي القسم الثاني من **الحق الطبيعي**، المنشور سنة ١٧٩٧، الذي عنوانه **الحق الطبيعي التطبيقي**، هو قد فصّل نظريته عن عقد المواطنة (٢٦٩) وحقّ الملكية الخاصة والقانون الجنائي. وفي ضميمتين ملحقتين، تعلّق الأمر بقانون الأسرة وكذلك في آخر الأمر بقانون الشعوب وقانون المواطنة العالمية.

٣ ـ ١ الحرية، الطابع الجسدي، الاعتراف المتبادل بين الأشخاص

إنّ الوعي بالذات الذي من شأن كائن عاقل متناه ـ وفيشته سوف يقول لاحقاً: الذي من شأن شخص (إنساني) ـ إنّما يتضمّن الإسناد الذاتي (٢٧٠) لـ «فعالية (٢٧١) حرّة». بهذه الأطروحة افتتح [١٨٨] فيشته في «القضية» الأولى (الفقرة ١) عمليّة «استنباط المفهوم الخاص بالحق».

«لا يمكن لكائن عاقل متناهٍ أن يطرح نفسه من دون أن يسند إلى نفسه فعالية حرة»[١٢٤].

---

(١٢١) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 1, SW III, S. 17.

(١٢٢) Ebd., Einleitung I, S. 2.

(١٢٣) Ebd., *Erstes und Zweites Hauptstück*, §§ 1-7, S. 17-91.

(١٢٤) Ebd., § 1, S. 2.

يفهم فيشته من عبارة «الفعالية الحرة» تلك القدرة على تحقيق وقائع مقصودة بالقياس إلى مفاهيم نحن كوّنّاها عن تلك الوقائع (بوصفها أهدافاً). ويتضمّن الإسناد الذاتي لمثل هذه الفعالية الحرة، كما جاء في «اللازمة» في الفقرة ٢[(١٢٥)]، قبولَ (أو «طر ح(٢٧٢)») العالم المحسوس الخارجي. إنّ الكائن العاقل الواضع بشكل فعّال وحرّ إنّما هدفه هو «أن ينتج عن فكرة نشاطه شيء ما في العالم خارجه»[(١٢٦)].

ثمّة شرط آخر كي يجرّب كائنٌ متناهٍ ذاتَه بوصفه كائناً حرّاً، ألا وهو القبول بوجود كائنات عاقلة متناهية أخرى خارج ذاته. وكما يقول فيشته في «القضية الثانية» ضمن الفقرة ٣[(١٢٧)]، فإنّ الفعالية الحرة في العالم المحسوس التي يسندها إلى نفسه، ينبغي عليه أيضاً أن يسندها إلى الآخرين. إنّ البيذاتية (٢٧٣) هي الشرط من أجل تجربة الحرية الخاصة. فإنّ المرء وحده لا يمكنه أن يجرّب نفسه بوصفه حرّاً[(١٢٨)]، وطبقاً للمبدإ الأساس لنظرية العلم، القاضي بأنّ الوعي بالذات ليس ممكناً إلّا عبر العلاقة المتبادلة بين الطرح والطرح المضاد، بين النشاط والتقييد، فإنّ كائناً عاقلاً (٢٧٤) متناهياً لا يمكن أن يجرّب فعاليته الحرة إلّا إذا «استطاع أن يطرح هذه (الفعالية) ضدّ شيء ما [...] في عزم واحد غير منقسم (٢٧٥)»[(١٢٩)]: ضدّ الموضوعات في العالم الخارجي الزماني والمكاني، ومن جهة أخرى، ضدّ الذوات التي من شأنها أن تصبح فاعلة وحرة في العالم نفسه بوصفها كائنات عاقلة.

«إنّ الإنسان (وكذا كلّ الكائنات المتناهية بعامة) هو لا يصبح إنساناً إلّا بين بني الإنسان؛ ولأنّه لا يستطيع أن يكون أيَّ شيء آخر إلّا إنساناً، وإنّه ما كان له أن يكون أبداً لو لم يكن هذا الإنسان ـ فإنّه إذا كان يجب أن يكون الناس بعامة، فإنّه ينبغي أن يكونوا كُثْراً»[(١٣٠)].

---

(١٢٥) Vgl. ebd., S. 23.

(١٢٦) Ebd., Einleitung II, S. 8.

(١٢٧) Vgl. ebd., S. 30.

(١٢٨) Vgl. Rohs 1991, S. 81; Mohr 1995, S. 39 ff.

(١٢٩) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 3, SW III, S. 30.

(١٣٠) Ebd., § 3, S. 39.

إنّ العلاقة بين البشر من حيث هم كائنات حرة متناهية هي بالضرورة علاقةُ «فعلٍ متبادل بواسطة العقل (٢٧٦) والحرية، لا أحد يمكنه أن يعترف بالآخر إذا لم يعترف الاثنان ببعضهما بعضاً [؛] ولا أحد يمكنه أن يعامل الآخر بوصفه كائناً حرّاً إذا لم يتعامل الاثنان مع بعضهما بعضاً على هذا النحو. [. . .على هذا المفهوم] ترتكز نظريتنا في القانون برمّتها»[١٣١].

إنّ مفهوم الحق، من جهة ما هو حصيلة تحليل لشروط الوعي بالذات الذي من شأن كائن عاقل متناه، هو بذلك «مستنبَط من الصورة المحضة للعقل، أي من الأنا»[١٣٢]. لكنّه يوجد أيضاً بفضل شرط البيذاتيّة في سياق نظرية في الاعتراف المتبادل[١٣٣]. وإنّ الإسناد الخارجي (٢٧٧) للعقل والحرية إلى فرد آخر هو أمر ليس ممكناً إلّا في نمط العلاقة الحقوقية (قارن القضية الثالثة، الفقرة ٤)[١٣٤].فإنّ العلاقة الحقوقية هي «علاقة بين كائنات عاقلة [على نحو بحيث] إنّ كلّ امرئ إنّما يقيّد حريته بواسطة مفهوم إمكانية الحرية الخاصة بغيره، وذلك شريطة أن يقوم الأوّل (٢٧٨) أيضاً بتقييد حريته بواسطة حرية غيره»[١٣٥].

وتقول «القاعدة الحقوقية» المناسبة:

«ينبغي عليّ أن أعترف في كل الأحوال بالكائن الحرّ خارج ذاتي بوصفه كذلك، بمعنى ينبغي أن أقيّد حريتي بواسطة مفهوم إمكانية حريته»[١٣٦].

وهكذا فإنّ «العلاقة الحقوقية بين جملة معيّنة من الأشخاص» هي «مشروطة بالاعتراف المتبادل في ما بينهم، ولكنّها أيضاً معنيَّة تماماً بهذا الاعتراف»[١٣٧]. ويكمن التقييد المتبادل للحرية في الإسناد الذاتي في كل

---

(١٣١) Ebd., § 4, S. 44.

(١٣٢) Ebd., § 4, S. 52 f.

(١٣٣) حول تأسيس القانون على نظرية الاعتراف لدى فيشته وهيغل قارن: Siep 1979 und Siep 1992 (darin insbes. Kap. 3: Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel).

(١٣٤) Vgl. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 4, SW III, S. 41.

(١٣٥) Ebd., § 4, S. 52.

(١٣٦) Ebd.

(١٣٧) Ebd., § 12, S. 123.

مرة لدائرةِ حريّةٍ، منها يستبعد كلُّ فرد دائرةَ الحرية الخاصة بكلّ فرد آخر، وبالتالي، هو يكمن على نحو متصل ومباشر، في إسناد الغير(٢٧٩) دائرة حرية، منها يستبعد كلُّ فرد نفسَه.

«إنّي أطرح نفسي بوصفي فرداً (٢٨٠) في مقابل فرد آخر، من جهة ما أسند إلى نفسي دائرة خاصة بحريتي، أستبعد منها الغير، ومن جهة ما أسند إلى الغير دائرةً، أستبعد منها نفسي»(١٣٨).

إنّ «دائرة نشاط» الفرد هي الجسد (٢٨١)، ومن حيث هو «فرد فاعل»، كما جاء في القضية الرابعة (الفقرة ٥)(١٣٩)، فإنّ كائناً عاقلاً لا يمكن أن يفهم نفسه («يطرح» نفسه) إلّا إذا أسند أو عزا إلى نفسه «جسداً مادياً»، وإنّ التقييد المتبادل لدائرة الحرية ليس ممكناً إلّا من جهة ما يكون نوعاً من تقييد دائرة النشاط الخاصة بالجسد الذي من شأن «أنا مادي معيّن»، ومن خلال الإسناد الذاتي للجسد يصبح هذا الأخير مرة أخرى «مطروحاً» بوصفه موجوداً تحت التأثير الممكن للأفراد الآخرين (القضية الخامسة، الفقرة ٦)(١٤٠). (ولهذا الغرض فإنّ الصيغ التكميلية في درس نظرية العلم بمنهج جديد (٢٨٢) هي على قدر من الأهمّية، هذا الدرس الذي قام به فيشته في سنتي ١٧٩٨/١٧٩٩ والذي وصلنا أيضاً في مخطوطة تعود إلى كارل كريستيان كراوس (٢٨٣) ـ كراوس هذا الذي تسمّ باسمه في إسبانيا تيّار فلسفي ذو تأثير كبير هو الكراوسية (٢٨٤)؛ انظر بهذا الصدد الفصل ١٢ عن تلقي المثالية الألمانية).

هذا النوع من الأنا الماديّ المتعيّن، الذي (أ) يجرّب نفسه بوصفه فرداً فاعلاً وحرّاً، من حيث إنّه (ب) يقبل بوجود عالم حسي خارجي، و(ج) [١٨٩] يسند إلى الكائنات العاقلة الأخرى أيضاً فعالية حرة، و(د) يسند إلى ذات نفسه جسداً و(هـ) يجرّب نفسه بوصفه موجوداً تحت التأثير الممكن لأفراد آخرين، إنّما يسمّيه فيشته شخصاً، إنّ القضية الثانية والخامسة تقدّمان بذلك مبدأ البيشخصية: إنّ شخصاً لا يجرّب نفسه إلّا

---

(١٣٨) Ebd., § 4, S. 51.

(١٣٩) Ebd., S. 56.

(١٤٠) Ebd., S. 61. Vgl. dazu Siep 1993, Frischmann/Mohr 2001, Zöller 2001.

بوصفه كذلك، نعني بوصفه فرداً فاعلاً وعاقلاً ـ حرّاً، وذلك من جهة ما يعترف بالأشخاص الآخرين بما هم كذلك ومن جهة ما يكون معترَفاً به من طرف الأشخاص الآخرين بوصفه كذلك. هذا أمر يريد فيشته بلا ريب أن يعرف كيف يفهمه ليس فقط باعتباره رابطة شرطية وصفية بل أيضاً بوصفه رابطة معيارية وجيهة:

«إنّ شكل الإنسان هو بالنسبة إلى الإنسان مقدَّس ضرورةً، [...] وإنّ الكائن الحرّ، بمجرّد حضوره في العالم المحسوس لا غير، إنّما يفرض على كلّ كائن حرّ آخر أن يعترف به بوصفه شخصاً»[(١٤١)].

كيف يجب أن ينتج عن الرابطة الشرطية الوصفية «إرغام» (٢٨٥) ملزِمٌ على المستوى المعياري، ذلك أمر ليس واضحاً تماماً[(١٤٢)].

بذلك فإنّ «قابليّة مفهوم الحق للتطبيق «هي ـ حسب فيشته ـ مستنبَطة (الفقرة ٧)، فإنّما انطلاقاً منها تنتج «مهمّةُ علم الحقوق»:

«إنّ الأشخاص، بما هم كذلك، يجب أن يكونوا أحراراً بإطلاق، وأن يتوقّف أمرهم على إرادتهم وحدها، ويجب على الأشخاص، بقدر ما هم أشخاص، أن يوجدوا في حالة تأثير متبادل، وبالتالي ألّا يتوقّف أمرهم على أنفسهم وحدها، كيف يمكن لهذين الأمرين أن يجتمعا؟ أن نجيب عن هذا السؤال، إنّما هو مهمّة علم القانون: وإنّ السؤال الذي يكمن في أساسها هو: كيف تكون جماعة من الكائنات الحرة، بما هي كذلك، أمراً ممكناً؟».

في بداية الباب الثالث (الفقرة ٨)، الذي يعرض نظرية الحق بالمعنى الدقيق، قدّم فيشته الإجابة المطلوبة عن هذا السؤال، وذلك من خلال ما سمّاه هو بنفسه «القانون الحقوقي» (٢٨٦):

«إنّ تواجد حرية أناس كثيرين معاً، والذي أخذناه بمثابة مصادرة مسلَّم بها [...] ـ ومن البديهي أن يكون ذلك بشكل دائم، وحسب قاعدة ما، وليس فقط هنا وهناك على سبيل المصادفة ـ هو أمر ليس

(١٤١) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 7, SW III, S. 85.

(١٤٢) Vgl. dazu Rohs 1991, S. 87.

ممكناً إلّا من جهة أنّ كلّ كائن حرّ قد جعل لنفسه قانوناً(٢٨٧) أنْ يقيّد حريته بواسطة مفهوم الحرية الخاصة بكلّ الآخرين»[١٤٣].

إنّ آثار التفكير الحقوقي الكنطي هي مما يمكن التعرّف عليه، بلا ريب، حين نشر فيشته القسم الأوّل من الحق الطبيعي سنة ١٧٩٦، لم تكن ميتافيزيقا الأخلاق الكنطية سنة ١٧٩٧ متوفّرة. وبالتالي ما كان يمكن لفيشته أن يعرف الصيغة النهائية والمسبوكة على نحو نسقي من نظرية الحق الكنطية، لكنّ مقالة كنط **حول القول المأثور** لسنة ١٧٩٣ إنّما تحتوي بعدُ على إشارات بيّنة عن طريقة كنط في تصوّر عملية تطبيق «القانون الأساس (الكلي) للعقل العملي المحض»[١٤٤]: بوصفه إمكانية انسجام حرية المشيئة الخاصة بكل واحد مع حرية كلّ واحد آخر طبقاً لقانون كلّي للحرية[١٤٥]. بذلك من الحاسم بالنسبة إلى فيشته أنّ هذا التقييد للحرية («للحرية الخارجية») ذاته، في معنى مفهوم الشخص الذي تمّ تطويره ونظرية البيشخصية، هو أمر يحدث انطلاقاً من الحرية (من «الحرية الباطنية»)[١٤٦]، وأنّ الشخص ذاته هو يريده، وأنّ كلّ شخص يريده، فقط شريطة أن يريده كلّ الأشخاص أيضاً. ينبغي أن يحدث التقييد بشكل حرّ ومتبادل إذا كان يجب أن توجد «جماعة من الكائنات الحرة».

وعلى خلاف الخلقيّة (٢٨٨)، التي تأمر كلّ كائن عاقل أمراً مطلقاً «بأنْ يريد حرية كلّ الكائنات العاقلة خارج ذاته»، فإنّ القانون(٢٨٩) يستطيع أن يقول لكلّ واحد فرَضاً (٢٩٠) فقط «إنّ هذا الشيء أو ذاك سوف ينتج عن فعله»[١٤٧]. إنّ ما يُطلَب بذلك من فصل للقانون(٢٩١) (وبعبارة أخرى للنظرية الحقوقية) عن الخلقيّة (وبعبارة أخرى عن نظرية الأخلاق)، هو أمر يوضّحه فيشته على هذا النحو:

«إنّ الكلام في نظرية القانون لن يدور حول هذا الالتزام الخلقي [أي

---

(١٤٣) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 8, SW III, S. 92.

(١٤٤) Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), § 7, AA V, S. 30.

(١٤٥) Vgl. Kant, *Über den Gemeinspruch* (1793), AA VIII, S. 289 f; die endgültige Formulierung in Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* (1797), §§ B-C, AA VI, S. 230-1.

(١٤٦) Vgl. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), SW III, S. 9.

(١٤٧) Ebd., § 7, S. 88.

كوني في ضميري ملزَماً من خلال معرفتي، كما يجب أن تكون، بأن أقيّد حريتي]؛ فإنّ كلّ واحد ليس ملزَماً إلّا بالقرار التحكّمي (٢٩٢) بأن يعيش في المجتمع مع الآخرين، وإذا كان أحد لا يريد أن يقيّد مشيئته أبداً، فإنّ المرء لا يستطيع أن يواجهه بأيّ شيء على ميدان القانون الطبيعي سوى بأنّ عليه عندئذ أن يبتعد عن كلّ مجتمع إنساني»(١٤٨).

وعلى ذلك فإنّ الجماعة القانونية (٢٩٣) هي بذلك ليست أبداً أيّ جماعة نشاء، إنّ الانخراط في جماعة قانونية إنّما له نتائج ملزِمة على المستوى المعياري.

«إنَّ كلّ واحد، من بني الإنسان الذين وجب عليهم أن يعيشوا سويّةً، إنّما ينبغي عليه أن يقيّد حريّته على نحو بحيث يمكن لحرية أخرى أن توجد بجوارها، هو أمرٌ كامن في صلب القانون الحقوقي. ولكن هذا الشخص المعيّن ينبغي عليه على وجه التحديد أن يقيّد حريته بحرية هذا الشخص المعيّن الثاني أو الثالث أو الرابع، فذلك ما لا يقول عنه القانون شيئاً. إنَّ عليّ أن أتلاءم بالتحديد مع هؤلاء الناس المعيّنين، فذلك ناجم على وجه الدقة من أنّني أعيش معهم في مجتمع واحد؛ إلّا أنّني أعيش معهم بالتحديد في مجتمع واحد تبعاً لقراري الحرّ، وليس نتيجة إلزام ما بأيّ وجه من الوجوه. ومتى طبّقنا ذلك على العقد المدني(٢٩٤): إنّ في صلب المشيئة الحرة لكلّ واحد على نحو أصلي أن يريد أو لا يريد أن يعيش في هذه الدولة المعيّنة، وإن كان ليس في صلب مشيئته، متى أراد أن يعيش بين بني الإنسان، [١٩٠] أن يريد الدخول في أيّ دولة اتفق أو أن يبقى حاكمَ نفسه؛ بيد أنّه ما إن يعبّر عن إرادة الدخول في دولة بعينها، ويقع القبول به فيها، فإنّه، بمجرّد هذا الإعلان المتبادل، قد صار خاضعاً من دون أيّة شروط أخرى لكلّ التقييدات التي يتطلّبها القانون الحقوقي بالنسبة إلى هذا الجمع من الناس؛ بهاته الكلمات القليلة: أنا أريد أن أعيش في هذه الدولة، هو قد قبل بكلّ قوانينها»(١٤٩).

---

(١٤٨) Ebd., Einleitung II.5, S. 11.

(١٤٩) Ebd., Einleitung III, S. 14.

٣ ـ ٢ مفهوم القانون: الحق الأصلي، القانون القسري (٢٩٥)، القانون الدستوري (٢٩٦)

يتعلّق الأمر في نظرية القانون بالنظر في ما إذا وبأيّ وجه «يمكن أن يُساء» للشخص في حريته وشخصيته «عن طريق الفعل الحرّ للغير»، وبالخصوص «عن طريق القوة المادية»، «إلّا أنّ ذلك يجب أن لا يحدث تبعاً للقانون الحقوقي»[١٥٠]. إنّ المفهوم الجامع(٢٩٧) الذي يقيم اعتباراً للشيء «الذي يقتضي أنّ كلّ امرئ هو بعامة حرّ، أو هو شخص»، وذلك «بوصفه شرطاً لإمكانية تواجد الكائنات الحرة سوية» هو «حقّ ما»[١٥١] (٢٩٨). وانطلاقاً من «مجرّد تحليله لمفهوم الشخصية» قام فيشته بتطوير نظريته عن الحقوق الأصلية (٢٩٩). إنّها حقوق «كامنة في صلب مفهوم الشخص بمجرّده»[١٥٢]. والحقوق الأصلية تقدّم صياغة عن المفهوم الجامع لشروط الشخصية وشروط «تعايش الكائنات الحرة»، وانطلاقاً من كوننة (٣٠٠) الحق الأصلي:

«يجب أن يتمكّن كلّ واحد من الناس بعامة من أن يكون هو أيضاً حراً، من أن يكون شخصاً[١٥٣]؛ إنّ الحق المطلق للشخص في أن يكون في العالم المحسوس علّة فحسب، (وألّا يكون معلولاً أبداً)»[١٥٤].

ينتج القانونُ الحقوقي:

«ليس لأحد الحقُّ في عمل من شأنه أن يجعل حريةَ غيره وشخصيتَه أمراً مستحيلاً؛ أما في جميع الأعمال الحرة الأخرى فكلٌّ له الحقّ»[١٥٥].

وعلى ذلك، فإنّه ينبغي عدم التفكير في هذه الحقوق الأصلية بوصفها حقوقاً تقع ضمن حالة سابقة على وجود الدولة؛ إذ حسب فيشته لا توجد «حالة حقوق أصلية» ولا توجد «حقوق أصلية للإنسان» بما هو فرد

---

(١٥٠) Ebd., § 8, S. 94.

(١٥١) Ebd.

(١٥٢) Ebd.

(١٥٣) Ebd., S. 93.

(١٥٤) Ebd., § 10, S. 113.

(١٥٥) Ebd., § 8, S. ProductID93 f93 f.

معزول، ولا يملك الإنسان حقوقاً إلّا في نطاق الجماعة مع الآخرين. وهذا ينتج بعدُ، حسب فيشته، عن مبدإ البيشخصية، الذي يقضي بأنّ الإنسان لا يكون إنساناً إلّا بين الناس بعامة، من أجل ذلك يصف فيشته الحق الأصلي بأنّه «مجرد حكاية (٣٠١) [...] بغاية العلم»[١٥٦]. إنّه بناء استكشافي الغرض منه هو أن يجعل التأسيس الخلقي المستقلّ للقانون ولأهمّ مؤسساته أمراً ممكناً، وإنّ ما ينبغي في المقام الأوّل هو «تحويل» الحقوق الأصلية إلى «حقوق ضمن كيان مشترك (٣٠٢)»[١٥٧].

إذا كانت جماعة من الكائنات الحرة لا يمكن أن توجد وتستمر إلّا من جهة ما يتمّ جعل الوجود الخاص بشخص ما ممكناً للجميع بالطريقة نفسها وبالتالي ـ حسب القانون الحقوقي ـ ضمن علاقة تحديد متبادل، فإنّه ينبغي أن تكون دوائر الحرية المعرَّفة حسب القانون محميّة ومؤمَّنة ضدّ الاعتداءات المحتملة. وإنّ استعمال الحرية المخالف للقانون من شأنه أن يؤدّي إلى تبرير الإكراه[١٥٨]. ولذلك ضدّ من يعتدي على الحقوق الأصلية للأشخاص الآخرين ومن ثمة على القانون الحقوقي، ثمّة قانون قسري[١٥٩] (٣٠٣). وهذا الأخير ينبغي أن يُعيَّن بدوره على نحو بحيث أنّ ممارسته لا تمثّل من جهتها تدخّلاً خارقاً للقانون في الحقوق الأصلية للمعتدي على القانون، من هنا تُعهَد تلك الممارسة إلى «سلطة قسرية»[١٦٠] محايدة. ففي مصلحة «الأمن المتبادل»[١٦١]، يتمّ «التوصّل إلى تنظيم(٣٠٤) فعّال ذي ضرورة آلية، بواسطته ينتج عن كلّ فعل مضاد للقانون عكسُ ما كان يهدف إليه»[١٦٢]. بذلك يقع خلق حالة تحفيز لصالح موافقة القانون، إذ متى أخذنا بالقانون القسري الذي يقضي بأنّ:

«كلّ مساس بحقوق الغير من شأنه أن يصبح مساساً بحقوقي، فإنّني

---

(١٥٦) Ebd., § 9, S. 112.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ١١١. حول نظرية فيشته عن الحق الأصلي، قارن: Verweyen 1979, S. 101-123, Zaczyk 1981, S. 40-46, Horstmann 2001.

(١٥٨) Ebd., § 12, SW III, S. 120.

(١٥٩) Vgl. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 8, SW III, S. 95-6; § 12, SW III, S. 120.

(١٦٠) Ebd., § 15, S. 146.

(١٦١) Ebd., § 14, SW, III, S. 144.

(١٦٢) Ebd., S. 142.

سوف أولي من العناية لضمان أمن حقوقه نفس ما أوليه لضمان حقوقي، وذلك أنّه من خلال التنظيم المشار إليه إنّما صار أمنُ الغير قبالتي هو أمني الخاص، وباختصار، فإنّ كلّ خسارة للغير نتجت عن تهوّري إنّما يجب أن تلحق بي أنا نفسي»[١٦٣].

إنّه لا يمكن أن يتمّ إرساء مثل هذا القانون القسري و«السلطة القسرية» التي تحقّقه إلّا عبر عقد يعقده الأشخاص في ما بينهم (الفقرة ١٥) وفي داخل «كيان مشترك» قائم على إرادة مشتركة (الفقرة ١٦). ههنا وضع فيشته معالم الطريق نحو مفهوم نظري ـ وقائي عن القانون القسري والقانون الدستوري والقانون الجنائي. وإنّ الهدف من كل مؤسسات الدولة المحصّنة بالقانون القسري هي، حسب فيشته، أن تجعل من المستحيل أن نصل إلى الحالات التي من شأنها أن تجعل تدخلها الفعلي إجبارياً[١٦٤].

إنّ الدولة التي في نطاقها والتي بواسطتها تقع مأسسة «علاقة قانونية عامة»، إنّما ينبغي التفكير فيها باعتبارها مؤسّسة على «عقد مدني» (٣٠٥). وهذا العقد يشتمل بدوره على عقود جزئية. إنّ «عقد الملكية» (الفقرة ١٧، وفي الفقرة ١٨ يسميه فيشته أيضاً «العقد المدني») هو «عقد إمساك» (٣٠٦) بموجبه يتكفّل الأشخاص المتعاقدون على نحو متبادل بالتنازل عن الشيء الذي اكتسب الشخص الآخر في كل مرة ملكيةً حصرية عليه بواسطة العقد.

«يطرح كلّ واحد من الناس ملكيّته الخاصة بكاملها بوصفها عربوناً على أنّه لا يريد أن يضرّ بملكية كلّ الآخرين»[١٦٥].

[١٩١] وثمّة مكوّن آخر لعقد المواطنة ألا وهو «عقد الحماية» (٣٠٧)، من طريقه يتكفّل الشركاء في العقد بالقيام بأعمال إيجابية بقصد الحماية المتبادلة، كلّ شخص يعد كلّ شخص «بأن يساعده بقوّته على حماية الملكية المعترَف بها» ـ مع شريطة المعاملة بالمثل.

---

(١٦٣) Ebd., S. 145.

(١٦٤) Vgl. Ebd., § 16, S. 187.

(١٦٥) Ebd., § 17, S. 196.

وفي النهاية يبرم المواطنون «عقد اتحاد» (٣٠٨) هو الذي من شأنه «وحده أن يؤمّن وأن يحمي ذيْنك العقديْن الأوّلين، ويحوّل كلّ شيء في نطاق اتحاده إلى عقد مواطنة»، وفي نحو من التناسب مع جهاز عضوي، قام فيشته بتوضيح مبدإ هذا العقد الاتحادي كما يلي:

«إنّ الجزء يريد ألّا يقع الإضرار بأيّ جزء من الأجزاء، مهما كان هذا الجزء، لأنّه من شأنه أن يعاني هو نفسه من هذا الإضرار بأيّ جزء من تلك الأجزاء»(١٦٦).

إنّ فيشته إنّما يفهم الدولة («الكلّ») بوصفها جماعة من المالكين (تضمّ جميع «الأفراد»):

«وهكذا فإنّ الكلّ مالكٌ لكلّ ملكية ولحقوق كلّ فرد، من جهة ما يعتبر وينبغي أن يعتبر كلّ مساس بها كأنّه حدث له هو نفسه؛ ولكن من حيث إنّه يعتبر شيئاً ما بوصفه خاضعاً لاستعماله الحرّ، فإنّه لا يكون ملكاً للدولة إلّا ما يكون فيه كلّ فرد مطالَباً بأن يساهم به في أعباء الدولة»(١٦٧).

وتتوقف صلاحية العقد على ضرورة أن يؤدّي المواطنُ المساهمةَ المطلوبة منه بحكم القانون (٣٠٩). وإنّ العقد (٣١٠) من شأنه «أن يبطل بمجرّد أن يتخلّف المواطن عن تسديد هذه المساهمة»، ومن هذا الجانب فإنّ عقد المواطنة هو أيضاً «من الناحية الفرضية» عقد خضوع:

«إذْ حين أفي بواجبات المواطن من دون انقطاع ولا استثناء، [. . .] فإنّني، في ما يتعلّق بطابعي العمومي، لست سوى مساهم في السيادة، أمّا فيما يهمّ طابعي الخصوصي، فأنا لست سوى فرد حرّ، ولست رعيّة(٣١١) أبداً. إذ لن أصبح رعيّة إلّا من جهة ما أخلّ بواجباتي»(١٦٨).

ويتضمّن عقد المواطنة مبدأ استبعاد ملائماً من شأنه أن يستبعد أولئك الذين لم يوفوا به، من العلاقة القانونية.

---

(١٦٦) Ebd., S. 203.

(١٦٧) Ebd., § 17 B, S. 205 f.

(١٦٨) Ebd., S. 206.

«إنّ من لا يفي به لا يدخل فيه، ومن يدخل فيه، فهو يفي به ضرورةً بشكل كامل، ومن لا يدخل فيه فهو لا يدخل في أيّة علاقة قانونية، ويكون مستبعَداً قانوناً (٣١٢) استبعاداً تاماً من الفعل المتبادل مع كائنات أخرى مماثلة له في العالم المحسوس»[١٦٩].

إنّ عدم الإيفاء بعقد المواطنة هو مرادف لفقدان (أو بعبارة أخرى لعدم الحصول على) الاعتراف بين الأشخاص المؤمَّن عليه ضمن العلاقة القانونية فحسب، كما للضمان المتبادل لدائرة الحرية المرتبطة بذلك، إنّ فلسفة القانون وفلسفة الدولة لدى فيشته إنّما لهما أهمية خاصة، حتى من منظورنا الراهن وبالتحديد أيضاً من زاوية تطور القانون الدولي، وذلك في مجالين من مجالات القانون: هما مجال قانون العمل(٣١٣) أو القانون الاجتماعي وكذلك مجال القانون الجنائي.

٣ ـ ٣ الملكية، الحق في العمل، الدولة الاجتماعية

إنّ المعنى والهدف الابتدائي للتأمين القانوني على دوائر الفعاليات الحرة في العالم المحسوس هو الإرساء المتبادل لشروط الحفاظ على الحياة المستقبلية الخاصة عبر النشاط الحاضر الخاص.

«إنّما الغاية العليا والكونية لكلّ نشاط حرّ هي إذاً أن نستطيع الحياة، [. . .] فأن نستطيع الحياة هي الملكية المطلقة التي لا يجوز التصرّف فيها التي يمتلكها جميع البشر»[١٧٠].

إنّ «روح عقد الملكية» يسري أوّلاً على تأمين هذه الملكية الابتدائية: أن يعيش المرء من عمله الخاص، وهذا بالنسبة إلى فيشته هو «المبدأ الأساس لكلّ دستور سياسي قائم على العقل»:

«يجب أن يستطيع كلّ فرد من الناس أن يعيش من عمله»[١٧١].

حول هذا الأمر، كان كلّ الذين يوجدون في نطاق علاقة قانونية

---

(١٦٩) Ebd., S. 207.

(١٧٠) Ebd., § 118, S. 212.

(١٧١) Ebd.

بين مواطنين، قد أبرموا عقداً، وهم قد أبرموه بالضرورة سويّةً (٣١٤) بأنّهم كانوا قد أبرموا عقد المواطنة وعقد الملكية المتضمَّن في هذا العقد، وينتج عن ذلك أنّ الدولة ينبغي أن «تأخذ لهذا الأمر عدّته»، ومن لا يستطيع أن يعيش من عمله، هو «لم يعد ملزَماً قانونيّاً بأن يعترف بملكية أيّ إنسان آخر»، وبقطع النظر عن خصاصة المعني بالأمر فإنّه سينشأ بسبب ذلك جوّ عام من «عدم الاطمئنان على الملكية». ولمواجهة ذلك، «ينبغي على الجميع، بموجب القانون وبناءً على عقد المواطنة، أن يتخلوا له عن بعض ما لديهم حتى يستطيع العيش»[١٧٢].

«منذ اللحظة التي يعاني فيها أحدٌ من الفاقة، فإنّ ذلك الجزء من ملكيته الذي هو مفروض بوصفه مساهمة من قِبله، من أجل انتشال أيّ فرد من حالة الفاقة، لم يعد ينتمي إلى أحد، بل هو ينتمي قانوناً إلى الذي يعاني الفاقة، ينبغي أن تُتّخذ التدابير من أجل هذا النوع من التوزيع في صلب العقد المدني؛ وهذه المساهمة هي شرط جيّد لكلّ شرعية (٣١٥) مدنية بقدر ما هي مساهمة في الهيئة (٣١٦) الراعية، من حيث إنّ هذه المعونة لصاحب الفاقة هي نفسها جزء من الرعاية الضرورية، ليس لأحد أن يمتلك ملكيته المدنية (٣١٧) إلّا من جهة ما يستطيع وشريطة أن يستطيع كلّ المواطنين العيش من ملكياتهم؛ وهي تكفّ عن أن تكون كذلك في حالة ما لم يستطيعوا أن يعيشوا [١٩٢]، وتصبح ملكيتهم؛ ومن المفهوم بنفسه أنّ ذلك يتمّ دائماً وأبداً وفقاً لحكم معيّن من سلطة الدولة، إنّ القوة التنفيذية هي مسؤولة عن ذلك بقدر ما هي مسؤولة عن الفروع الأخرى من إدارة الدولة، وإنّ الفقير، نعني بالطبع ذاك الذي قام بإبرام العقد المدني، إنّما له حقّ إجباريّ مطلق في الرعاية»[١٧٣].

لا يستمر هذا الحق في الدعم والرعاية[١٧٤] مرة أخرى من دون شك إلّا من جهة ما يوجد من جهته بوصفه عقداً حول الأعمال

(١٧٢) Ebd., S. 213.

(١٧٣) Ebd., § 18 III, S. 213.

(١٧٤) قارن بشكل مفصّل: Braun 1991, Merle 2001b, Frischmann 2005.

حول التغييرات الهامة في **نظرية القانون** لسنة ١٨١٢ المتعلقة بهذا الأمر قارن: Merle ٢٠٠١ ب، ص ١٧١.

المتبادلة، إنّ المعاملة بالمثل التي تصدر عن كل فرد هي «أن يفعل كل ما في وسعه كي يمكنه أن يعيش بفضل الحريات والامتيازات التي مُنحت له»[(١٧٥)]. إنّه فقط تحت هذا الشرط «إنّما تعد الجماعةُ، باسم كلّ الأفراد، بأن تمنح له أكثر، إذا لم يكن، بالرغم من ذلك، واجباً عليه أن يستطيع العيش».

إنّ الحجج التي قدّمها فيشته من أجل حقّ ما في العمل وعلى التعويضات المضبوطة على المستوى السياسي ـ الاجتماعي عند فقدان القدرة على العمل هي ذات دلالة حتى بالنسبة إلى اليوم. فهي حجج ذات دلالة من جهة أولى من أجل أنّها منبثقة عن فهم للبشر بوصفهم أشخاصاً، يعترفون بعضهم ببعض بشكل متبادل باعتبارهم أحراراً وعقلاء (مستقلين) ومن ثم بوصفهم متساوين. هذا الفهم الذاتي هو بمثابة القاعدة الفلسفية ليس فقط بالنسبة إلى المثالية الألمانية بل بالنسبة إلى ثقافة أوروبية مستنيرة برمّتها (وليس فقط هذه الثقافة). ومن جهة أخرى، فإنّ استنتاجات فيشته الأخيرة التي استمدّها سواء من هذا الفهم الذاتي أو من فهم الدولة الذي يستند إليه، هي كذلك استنتاجات مقنعة، إنّ فيشته هو ممثّل ضرب من المساواتية (٣١٨) التعاقدية الحديثة، وحتى حين لم يتمّ التعرّف إليه باعتباره مؤسّس نظرية البيشخصية (حيث تُنسَب باستمرار خطأً إلى جورج هربرت ميد (٣١٩)[(١٧٦)] ولا تمّ تقبّله بشكل مناسب بوصفه صاحب نموذج سياسي ـ اجتماعي مؤسَّس على نظرية تعاقدية (فهو في نطاق الكتابة الرسمية لتاريخ فلسفة القانون مغيَّبٌ بشكل عنيد ما بين روسو وماركس)، فهو من الناحيتين ذو دلالة كبرى بالنسبة إلى النقاش الراهن.

إنّ اشتراكية الدولة التي دافع عنها ضمن كتاب **الدولة التجارية المغلقة** والنزعة القومية التي أعلن عنها ضمن كتاب **خطابات إلى الأمة الألمانية** قد ظهرتا كلاهما في أوروبا، بعد قرن ونصف من موت فيشته، وعلى مستوى الواقع التاريخي، في مظهر طرق كليانية(٣٢٠) مضلّلة. وقد ساهم في ذلك بشكل بيّن أنّه لم يحدث منذ وقت طويل تلقٍّ مناسب

---

(١٧٥) Ebd., § 18, S. 215.

(١٧٦) انظر الدراسة المقارنة التي أنجزها E. Düsing (1986).

لمبادئ فلسفة القانون الصالحة دوماً التي وضعها فيشته، إلّا بشكل معزول جدّاً[١٧٧]، والذي لم يأخذ مساره بشكل متدرج إلّا في العقود الأخيرة من القرن العشرين[١٧٨].

٣ ـ ٤ القانون الجنائي

قام فيشته بوضع أسس القانون الجنائي في الفقرة ٢٠ من كتابه **حول التشريع المتعلق بالإجرام**(٣٢١)[١٧٩]. وفي تلك الأثناء علّق بشكل أساس على نظرية القانون القسري في الفقرات ١٣ ـ ١٦. وفي تطابق تام مع معنى تأسيس الدولة على نظرية عامة في التعاقد سمّى فيشته أيضاً في سياق القانون الجنائي عقداً يعرض أساس مشروعية العقاب بوصفه مؤسسة القانون المؤمَّن على مستوى الدولة، وهو يصفه بأنّه «عقد التكفير عن الخطأ» (٣٢٢)، أمّا الحجاج على ذلك فهو كالتالي: إنّ عقد المواطنة هو شرط كل علاقة قانونية، وهو لا يسوغ إلّا بين أولئك الأشخاص الذين يوفون به عبر سلوك مطابق للقانون، وتنصّ الأطروحة الاستهلالية للفقرة ٢٠ بمقتضى ذلك كما يلي:

«كلّ من خرق العقد المدني بوجه ما، أكان ذلك بإرادته أم سهواً فقط، والحال أنّه قد تمّ التعويل في صلب العقد على فطنته واحتراسه، إنّما يفقد بذلك على وجه الدقة كلّ حقوقه من حيث هو مواطن، ومن حيث هو إنسان، ويصبح بلا قانون تماماً»[١٨٠].

بما أنّ العقد المدني هو القاعدة الأساسية لكل قانون وكل حق، فإنّ من يعتدي عليه إنّما يقصي نفسه بتلك الواقعة نفسها (٣٢٣) خارج الجماعة القانونية. إنّه لا يمتلك الحقوق إلّا من كان يتوجّه قبلة

---

(١٧٧) Vgl. Etwa Weber 1900, Rickert 1922/23, Schelsky 1935, Weischedel 1939.

(١٧٨) Vgl. Etwa Batscha 1970, Baumanns 1972, Verweyen 1979, Zczyk 1981, Renaut 1986.

المختارات المهمة الأحدث عهداً هي: Kahlo u. a. 1992, Merle 2001, Rockmore/Breazeale 2005.

(١٧٩) حول فلسفة القانون الجنائي لدى فيشته قارن: Verweyen 1979, Zaczyk 1981, Merle 2001 c, Mohr 2004.

(١٨٠) Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 20, SW III, S. 260.

القانون (٣٢٤). «كلّ جريمة من شأنها أن تقصي خارج الدولة (حيث يصبح المجرم محروماً من حماية القانون (٣٢٥) [...]».

إنّ الإقصاء ـ الذي يتمّ بسبب الفعل المخالف للقانون ذاته ـ هو على ذلك لا في مصلحة الخارق للقانون ولا في مصلحة الدولة: فليس في قصد الخارج على القانون أن يصبح بلا قانون أو أن يفقد منزلة شخص في علاقة اعتراف متبادل مع غيره؛ كما أنّ قصد الدولة هو أن تؤمّن على بقائه وليس أن تخسر كلّ مواطن قام يوماً بمخالفة القانون، كذلك فإنّ هذا الإقصاء لا يكون أمراً لا مناص منه إلّا إذا كان شرطاً ضرورياً لتأمين القانون، وهذا الأمر ليس وارداً في أكثر الحالات، بذلك فإنّه يمكن إبرام عقد للتكفير عن الخطأ يقوم به «كل الناس مع كل الناس»، وبالتالي فإنّ التكفير عن الخطأ بواسطة عقاب ما داخل الجماعة القانونية من شأنه أن يأخذ مكان الإقصاء خارج الجماعة القانونية، وعلى أساس هذا النوع من العقد فإنّه ثمّة «حقّ وحقّ مفيد وهام للمواطن في أن تتمّ معاقبته» ومن ثمّ في أن يبقى داخل العلاقة القانونية[(١٨١)].

وطبقاً لذلك فإنّ العقاب ليس «هدفاً مطلقاً» بل هو «وسيلة من أجل تحقيق الغاية القصوى للدولة، أي الأمن العمومي». بذلك فإنّ فيشته قد انقلب ضد كنط، حيث يعيب عليه وضع ميتافيزيقا في العدالة، تحمل وزر خلط غير بريء للقانون مع نظام خلقي ـ و ـ إلهي للعالم. أضف إلى ذلك أنّ نظريات القصاص (٣٢٦)، مثل نظرية كنط، إنّما تتجاهل معنى القانون والدولة، وذلك حين تعمد إلى الأمر التالي: إنّه بدلاً من السعي إلى منع [١٩٣] الاعتداءات الممكنة على القانون، هي تأخذ رد الفعل إزاء الاعتداءات الواقعة على القانون باعتبارها شيئاً هامّاً (و«عادلا» (٣٢٧)). ومن هنا عارض فيشته ـ مع زيزار بيكاريا[(١٨٢)] (٣٢٨) ـ وضد كنط ـ عقاب الموت أيضاً. وبعين الضد من ذلك دافع فيشته عن الأطروحة التي هي مناسبة للقانون والتي تقضي بأنّه ينبغي أن نمنع الوقوع في الجريمة بواسطة التهديد بالعقاب.

---

(١٨١) Ebd., § 20, S. 261.

(١٨٢) Vgl. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764) (*Über Verbrechen und Strafen*).

«إنّ الغاية من القانون الجنائي هي ألّا تظهر الحالة التي تدعو إلى تطبيقه أبداً»[١٨٣].

في الفقرة ٢١ أكّد فيشته أوّلية الوقاية الاستشرافية، المؤسَّسة كلّيةً على نظرية الدولة، وذلك في مقابل القصاص بأثر رجعي(٣٢٩): «إنّ هدف الدولة هو أن تمنع اعتداءات مواطنيها من الوقوع أكثر منه أن تعاقبهم عندما تقع فعلاً»[١٨٤]. بدلاً من الانتقام من الظلم الحاصل، فإنّه يجب، عن طريق التهديد بالعقاب، «أن تُقمَع الإرادة السيّئة» (وهو معنى الردع؛ وفي المصطلح المعاصر: الوقاية العامة السالبة) و«أن تُصنَع الإرادة الخيّرة المفقودة» (الوقاية العامة الموجبة). وإنّ ما ينتظره فيشته من التهديد بالعقاب فضلاً عن ذلك هو مفعول الوقاية الاجتماعية: إذْ حتى عند الفاعل الذي صار مجرماً فإنّ العقاب يمكن أن يكون سبباً في «أن يحفظه من القصاص المماثل في المستقبل» (سلباً) وأن يحثّه على السلوك الموافق للقانون (إيجاباً).

ومن أجل الوصول إلى هذا النوع من مفاعيل الوقاية على أرض الواقع أيضاً فإنّه ينبغي أن يكون مقياس تقدير العقاب هو مبدأ «الوزن المضاد (٣٣٠) الكافي».

«ينبغي على كلّ فرد ضرورةً أن يخاطر بحقوقه وحرياته الخاصة (أي ملكيته بالمعنى الواسع للكلمة) تحديداً بقدر ما تسوّل له نفسه، بسبب الأنانية أو بسبب التهوّر، أن يعتدي على حقوق الآخرين، (وهو العقاب بالخسارة المتساوية، poena talionis، ليعلم كلّ فرد أنّ: ما تسيء به إلى الغير، أنت لا تسيء به إلى الغير بل إلى نفسك فحسب)»[١٨٥].

تكمن مشروعية العقاب من حيث هو وزن مضادّ في أنّها لا تفعل شيئاً آخر سوى التعبير عن ماهية الاعتداء على القانون، وذلك من جهة أنّ «كلّ إرادة مخالفة للقانون إنّما لا تدمّر إلّا نفسها»[١٨٦]. هذا هو مبدأ

---

(١٨٣) Ebd., S. ProductID262 f262 f; vgl. auch S. 282 ff.

(١٨٤) Ebd., S. 292.

(١٨٥) Ebd., S. 263.

(١٨٦) Ebd., § 14, S. 141.

رد الفعل الكامن في الاعتداء على القانون، إنّ عملية تجريد أيّ شخص من حقّ يعود إليه هي عملية نفي لكل حقوقنا نحن أنفسنا، كلّ اعتداء على القانون هو فقدان للأمن الخاص بالفاعل ذاته، ونحن نعثر على هذا الدليل في **نظرية القانون** الكنطية أيضاً: «إنّ من يسرق إنّما يجعل ملكية كل الآخرين في وضع غير مأمون؛ وهو قد حرم نفسه بذلك [. . .] من الأمن الذي من شأن كلّ ملكية ممكنة»(١٨٧).

وقد أضاف فيشته إلى عقد التكفير عن الخطأ الأوّل عقدَ تكفير ثانياً، يهمّ الغاية من الوقاية الخاصة الموجبة.

«إنّ الجميع يعدون الجميع بأن يمنحوهم فرصة أن يجعلوا أنفسهم قادرين من جديد على العيش داخل المجتمع، إذا كانوا في الوقت الحاضر قد وجدوا أنفسهم غير قادرين على ذلك، وأن يقبلوا بهم من جديد في ما بينهم، وهو أمر متضمّن في صلب العقد، بعد أن يتحسّنوا»(١٨٨).

وفي ما يتصل بالمجرمين فإنّ العقاب إنّما هدفه عموماً ـ حسب فيشته ـ هو أن يعيدهم من جديد إلى المجتمع بوصفهم أناساً «تمّ إصلاحهم(٣٣١)»، ومن خلال المصالحة معهم أن يوطّد أركان الجماعة القانونية. وعلى ذلك توجد حالتان لم يعد ثمّة فيهما سوى الإقصاء النهائي من المجتمع، في الحالة الأولى أن يُنظَر إلى محاولة إصلاح المجرمين بعد فترة محددة بوصفها محاولةً فاشلةً (لأيّ سبب من الأسباب)، ونتيجة لذلك يجب أن يتمّ آخر الأمر وبشكل نهائي طرد المجرم «من المجتمع باعتباره غير قابل للإصلاح»(١٨٩). أمّا الحالة الثانية فهي القتل (فيشته: «القتل المتعمّد مع سبق الإصرار»). هنا يجب حتى أن لا تتمّ محاولة إصلاح، إذْ، حسب فيشته، كل قاتل هو بالقوة (٣٣٢) (على وجه الاحتمال وأغلب الظن) مجرم انتكاسي (٣٣٣)، إنّ القاتل «ينبغي أن يُستبعَد استبعاداً مطلقاً» فوراً(١٩٠).

وتبعاً لذلك، فإنّ فيشته قد وحّد بين جميع غايات نظريات العقاب

---

(١٨٧) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 333.

(١٨٨) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), SW III, S. 272.

(١٨٩) Ebd., S. 276 f.

(١٩٠) Ebd., S. 277 f.

الثلاثة ضمن تصوّر مميَّز: إنّ الغاية العامة من مؤسسة العقاب القانوني هي منع الظلم، ذلك أنّ التهديد الذي يتمّ التلويح به بشكل عمومي وعلني ومعلوم للجميع والتنفيذ العمومي والعلني للعقاب إنّما يجب أن يفعل مفعولهما على سبيل الوقاية العامة. أمّا القصاص وبعين الضدّ من ذلك فهو المقياس الهادي عند تقدير العقاب: عقوبة العين بالعين(٣٣٤) باعتبارها «وزناً مضاداً كافياً»، وأمّا القيام بالعقاب وإعادة الإدماج في المجتمع فهما يهدفان إلى الوقاية الخاصة.

إنّ القانون ـ حسب فيشته ـ هو المفهوم الجامع لتلك المعايير التي في نطاقها يؤمّن الأشخاص الاعترافَ المتبادل بدوائر حريتهم الخارجية. فمن حيث هم أحرار ومتساوون، هم يمأسسون (٣٣٥) حقوقهم ضمن اتفاق طوعي وانطلاقاً من مصالح معترَف بها بشكل متبادَل. وتبعاً لذلك، فإنّ القانون الجنائي ينبغي أن يكون قابلاً للاشتقاق من مطلب مَنْح الحرية بشكل متبادل. كذلك فإنّه لا يكون مشروعاً، حسب فيشته، إلّا لأنّه وبقدر ما أنّه يمكن أن يُعاد بناؤه بوصفه مؤسسة من شأن جماعة قانونية من الأشخاص، مشيَّدة على الاتفاق العقلي. وإنّ فيشته، من خلال تأسيس القانون والقانون الجنائي على نظرية الاعتراف، لم يقم فقط بممارسة تأثير ملحوظ على التفكير القانوني الهيغلي، إذ بالرغم من بعض الوجوه من الإهمال لفيشته، التي هي من منظورنا اليوم لا تقبل الجدال، فإنّ نزعته المساواتية التعاقدية والنظرية الاتحادية لمقاصد العقاب، المؤسَّسة على نظرية الاعتراف [١٩٣] هي ذات أهمّية نسقية حتى بالنسبة إلى شطر من فلسفة القانون الأوروبية المعاصرة.

جورج مور

٤ ـ شلنغ

على خلاف كنط وفيشته، لم يؤلّف شلنغ أيّ عمل مخصوص في فلسفة القانون أو فلسفة الدولة، وهذا أمر أكسبه سمعة المفكّر الغريب عن السياسة (٣٣٦) ـ خطأً: فإنّ القانون والدولة، من حيث هما نتيجتان للفعل التاريخي الحرّ للبشر، هما الشكلان السياسيان (٣٣٧) اللذان رأى فيهما نوعاً مستمرّاً من التحدّي ولم يكفّا عن استفزازه على الدوام، وعنده أنّ

القانون والدولة ينتميان بشكل حميم إلى ما يسميه «انتصار الذاتي على الموضوعي» ـ طبعاً بناءً على سبب لا يخلو من إحراج: إنّ الحرية التي تصنع التاريخ وتطبع تاريخية الوجود الإنساني، هي إشكالية وتبرّر الحاجة إلى نظام مؤسَّس على الضرورة (انظر الفصل ٨: التاريخ).

لقد جاء موقف شلنغ من العنصر السياسي مطبوعاً بضرب من الضدّ (٣٣٨) ـ ضدّ الثورات وضد الطوباويات، ولكن من دون التخلي عن بُعد المستقبل. وإنّ ملاحظاته عن القانون والدولة وعن العنصر السياسي لم يقع الحكم عليها في غالب الأحيان إلّا على أساس ارتباطه السياسي بعصره، ولكن ليس من منظور البناء النسقي لنظريته. لقد كان من غير المناسب ألّا يرى المرء لديه شيئاً آخر غير إعادة التشريع (٣٣٩) للماضي، وغير ارتداد طبقي ـ إقطاعي (٣٤٠) رجعيّ إلى النظام القديم (٣٤١) أو غير محاولة إعادة تأهيل لأسطورة نظام لا يمكن التعرّف عليه إلّا في «العصور الذهبية» التي مضت منذ أمد طويل، على أنّه اليوم مهدَّد بشكل مدني وحتى ـ حسب نظرة شلنغ إلى فترة ما قبل آذار/ مارس وثورة ١٨٤٨ ـ بشكل اشتراكي أو شيوعي من قِبل طبقة (٣٤٢) اجتماعية وحركة سياسية جديدة.

إنّ النظرية الفلسفية والعنصر السياسي إنّما يؤلفان لدى شلنغ علاقة فعل متبادل، هذا القول ليس مرادفاً للزعم القائل بأنّ الثورات منذ ١٧٨٩ إنّما تمثّل رابطة الأسس (٣٤٣) التي تشدّ هذه الفلسفة، إنّ الثورات والاشتراكية/ أو الشيوعية الناشئة هي مناسبات، لا أكثر ولا أقلّ. وتبدو المواقف الصريحة التي اتخذها شلنغ من ثورات ١٧٨٩ و١٨٣٠ و١٨٤٨، وكأنّها توحي بأنّه ينبغي أن نأخذ القبول المبكّر بالثورة الفرنسية والرفض المتأخّر للثورة الألمانية بمثابة أمارات على تحوّل أساس في رأيه إزاء تلك الثورات. إنّ ما تغيّر في واقع الأمر هو تصوّره للضرورة الوقائعيّة (٣٤٤) للدولة. لكنّ ما لم يتغيّر أبداً هو الفكرة القاضية بأنّ وظائف القانون ووظائف الدولة ليس لها أيّة قيمة في ذاتها وأنّها ليست مقبولة إلّا من حيث هي وسيلة نحو الغاية المتعلقة بحرية الفرد.

لقد انطبعت فلسفة شلنغ المبكرة بالمرافعة ضدّ الدولة وضدّ الأفكار السياسية الجوهرية للأنوار الفرنسية ذات النزعة المادّية؛ وفي صياغة أقدم برنامج نسقي للمثالية الألمانية:

«فكرة الإنسانية في المقدّمة، إذ إنّني أريد أن أبيّن أنّه ليس ثمّة فكرة عن الدولة، إذْ إنّ الدولة هي شيء ميكانيكي، كما إنّه لا وجود لفكرة عن مَكَنَة (٣٤٥) ما. وحده ما هو موضوع للحرية هو يسمّى فكرة. ينبغي علينا إذاً أن نذهب في ما أبعد من الدولة وذلك أنّ كلّ دولة إنّما ينبغي أن تعامل البشر الأحرار بوصفهم أتراساً آلية؛ وهو ما لا يجب عليها. لذا يجب أن تتوقّف. [...] الحرية المطلقة لكل الأرواح التي تحمل العالم المعقول في ذاتها والتي لا يحقّ لها أن تبحث عن الله أو عن الخلود خارج ذاتها»[١٩١].

(ليقرأ المرء ذلك الخطاب الذي ألقاه الدوق (٣٤٦) كارل فون فورتمبورغ (٣٤٧) سنة ١٧٩٢ ـ إنّما «الأمير» هو «الذي يتفطّن إلى التسلسل ويضع آلة الدولة برمّتها في مسار منظّم»[١٩٢] ـ فإنّه يستطيع أن يخمّن في نصّ أقدم برنامج نسقي للمثالية الألمانية إجابة مباشرة، ويجب ألا يكون مهمّاً في هذا الموضع إن كان شلنغ هو مؤلّف هذا النصّ أم لا؛ إذ قد يمكن أن يكون).

٤ ـ ١ الحرية وضرورة القانون والدولة

الحرية هي نقطة الانطلاق ونقطة النهاية في فلسفة شلنغ، وهذا يسوغ أيضاً بالنسبة إلى فكره السياسي، إنّ الحرية هي أساس التاريخ، الأساس الذي هو نفسه بلا أساس، والذي يجد بدايته في النشاط الحر للبشر على أنّ الحرية، من حيث ازدواجية إمكانيات الخير والشرّ[١٩٣]، هي أمر إشكالي، وهي تقود، على أشكال تاريخية متباينة، إلى نظام مؤسَّس على الضرورة، إنّ الحرية هي الثابت الذي لا يتغيّر في مسيرة شلنغ الفلسفية؛ فإنّ التغيّرات إنّما توجد في الصياغات المفهومية للضرورة والعلاقة العملية بين الحرية والضرورة.

ضمن تصوّر جذري أوّل، دافع (٣٤٨) شلنغ في مقالته **استنباط**

---

(١٩١) Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in: HW Bd. 1, S. 234 ff. Vgl. Hansen 1989.

(١٩٢) Georgii-Georgenau 1886, S. 12.

(١٩٣) Vgl. Marx 1981, 1982, Pieper 1985.

جديد للقانون الطبيعي سنة ١٧٩٦[١٩٤]، وهو نصّه الأكثر تفصيلاً في نظرية القانون، ليس عن الدولة بل عن ضرورة فهم **القانون (٣٤٩)** بوصفه الوجه الآخر من الحرية. وتقول المقدمة الكبرى ههنا إنّه ينبغي عليّ «أن أفكّر في الكينونة (٣٥٠)، التي تتجلى في كلّ وجود (٣٥١)، باعتبارها متطابقة مع ذات نفسي، مع الأمر الأخير، الذي لا يتغيّر فيّ» (الفقرة ٢)، وهذا مع النتيجة القائلة، «إنّ المطلب الأعلى لكل فلسفة عملية» إنّما يمكن أن يُعبَّر عنه في القضية التالية: «كن! بالمعنى الأسمى للكلمة؛ كفّ عن أن تكون أنت ذاتك ظاهرة؛ إطمح لأن تصير كائناً في ذاته!» (الفقرة ٣). إنّ العلم «الذي يعلّمني أن أثبت (٣٥٢) فرديّة الإرادة»، إنّما هو «علم القانون (٣٥٣) [...] وإنّ المبدأ الأساس الأعلى شأواً لكل فلسفة في القانون» إنّما يقول طبقاً للفقرة ٦٨:

«أنا أملك حقّاً في كلّ ما به أثبت فرديّةَ إرادتي من حيث صورتها».

في الفقرة ٧٢ تشكّلت ملامح دليل عن العلاقة بين الإتيقا والقانون[١٩٥]، سوف يستعيده شلنغ من جديد (انظر الفصل ٦: الحرية والعلم الخلقي والحياة الأخلاقية):

«إنّ الإتيقا إنّما تحلّ مشكلة الإرادة المطلقة من جهة ما تجعل الإرادة الفردية متطابقة مع الإرادة الكلّية، أمّا علم القانون فهو يحلّ تلك المشكلة من جهة ما يجعل الإرادة الكلية متطابقة مع الإرادة الفردية. فإذا أمكن لهما أن يؤدّيا مهمّتهما على أكمل وجه، فإنّهما سينتهيان من حيث هما علمان متضادّان».

وطبقاً لذلك ففي ميدان الإتيقا «لا يمكن للمبدإ الأساس الأعلى للقانون بكلّيته أن ينصّ على ما ينصّ عليه إلّا بشكل سالب: لا يحقّ لك أبداً أيُّ شيء من شأنه أن يؤدّي إلى إبطال فرديّة الإرادة من حيث

---

(١٩٤) قارن لهذا الغرض التأويل المفصّل ضمن: - Hollerbach 1957, S. 97-122 und Hofmann 1999, S. 33 ff.

(١٩٥) قارن حول «الإتيقا باعتبارها تأميناً للأخلاق» و«القانون بوصفه وقايةً من الإتيقا الحاصلة»: Hofmann, 1999, pp. 71-76.

وحول الفصل بين الإتيقا والقانون، قارن: المصدر نفسه، ص ٧٩.

صورتها» (الفقرة ٧٤)، كذلك فإنّ «مشكلة فلسفة القانون برمّتها» لا تكمن في أيّ شيء آخر سوى في «أن تثبت صورة الإرادة الفردية» (الفقرة ٨٨) وأن تعلّل كيف أنّ «مادّةَ إرادتي هي ليست معيَّنةً أو قابلة للتعيين بأيّ شيء آخر سوى بهذه الإرادة» (الفقرة ٩٢)[١٩٦].

كذلك فإنّ ما «تعيّنه مادّةُ الإرادة الكلية هو فقط وبشكل حصري صورة الإرادة الفردية»(الفقرة ٩٧)، و«إنّ الإرادة الكلية لن تعود موجودة بمجرّد أن يتعلّق الأمر بإنقاذ الحرية» (الفقرة ١٤٤). إنّ القانون الطبيعي التقليدي، كذا أراد شلنغ لهذه المقالة أن تنتهي، إنّما شأنه أن يقود «بالضرورة إلى مشكل جديد: أن نجعل القوة الفيزيائية للفرد متطابقةً مع القوة الخلقية للقانون، أو إلى المشكل المتعلق بحالة ضمنها يكون العنف الفيزيائي أيضاً في جانب القانون على الدوام، بيد أنّه حين ننتقل إلى حلّ هذا المشكل، نحن ندخل أيضاً في مجال علم جديد» (الفقرة ١٦٣).

إنّ شلنغ ههنا إنّما يأخذ في الاعتبار نظريةً ما في الدولة، فذلك ما لا يحتاج إلى تعليق. بيد أنّه سوف يؤسّسها تقريباً على نقد القانون الطبيعي التعاقدي، كذلك سوف يصمّم شلنغ في العشرية اللاحقة على القيام بنقد ذاتي لمقالته ذات النزعة الفردانية استنباط جديد للقانون الطبيعي. وعلى ذلك أيضاً، فإنّ النظرية الذرائعية (٣٥٤) للقانون (أنّ القانون يعوّض العجز العقلي (٣٥٥) للفرد) والنظرية الوظيفية للدولة (أنّ الدولة هي السلطة التي تفرض عقوبات القانون)، اللّتين قدّمهما شلنغ سنة ١٨٠٠ ضمن مقالته **نسق المثالية المتعالية**[١٩٧]، هما لن تُلبّيا مطالبه؛ فهو قد تخلّى عنهما بعد وقت وجيز لصالح ميتافيزيقا في قلبها تقع نظرية العنصر العضوي (٣٥٦).

ويبيّن نصّ شلنغ **حول ماهية العلم الألماني** انطلاقاً من سنة ١٨١١ لأيّ سبب هو قد تخلّى عن تصوّره الجذري المبكّر:

«ما يهمّ العلاقةَ الكلية للبشر بعضهم ببعض قبل كلّ شيء، وهي

---

(١٩٦) حول علاقة القانون والإتيقا وحول مشكل السببية، قارن مقالة شلنغ: Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795), SW I, S. 233 ff.

(١٩٧) Vgl. Hollerbach 1957, S. 122-140.

نقطة انطلاق النظريات ونقطة ارتكازها جميعاً، إنّما كانت الشخصية المطلقة للفرد (٣٥٧). ليس من أجل أن تنشأ جملة تأخذ شكل الكلّ، محبّةً فقط في جملة ما، بل من أجل أن يستطيع الفرد أن يوجد معزولاً ومفصولاً، إنّما وُجد القانون (٣٥٨) والنواميس (٣٥٩) [...]. على هذا الادّعاء غير المعقول للأنانية المطلقة إنّما تأسّس علمٌ [...]، وقانون طبيعي مزعوم، يمنح كلّ الناس حقاً متساوياً في كلّ شيء، ولا يعرف أيّ واجبات ملزمة من الداخل، بل فقط إكراهاً خارجياً، ولا أيّ أفعال موجبة، بل نواهيَ فقط وتقييدات فقط [...]. ثمّ، من رحم هذه المنابع العكرة للأنانية المخجلة وعداوة الكلّ ضدّ الكلّ، نشأت الدولة عبر الاتفاق البشريّ والتعاقد المتبادل. [...] المَكْنَنَةُ (٣٦٠) التامّة لكلّ المواهب وكلّ التاريخ والمنشآت، إنّما هو هنا الهدف الأسمى. يجب أن يكون كلّ شيء بالضرورة داخل الدولة، ليس كما يوجد كلّ شيء بالضرورة داخل عمل إلهيّ ما، بل كما يوجد كلّ شيء داخل آلة ما بواسطة الإكراه، بواسطة الدفع الخارجي»(١٩٨).

بالرغم من قربه من كنط ومع أنّه لم يرفض فكرته عن إرساء نظام قانوني قائم على المواطنة العالمية، فإنّ شلنغ كان منذ وقت مبكّر لا يرى أيّة أسباب وجيهة لنزعة التفاؤل التي كانت تحدو كنط في مقالة **السلم الدائمة** سنة ١٨٠٤. ومتى قرأ المرء دروس فورتزبورغر (٣٦١) عن **نسق الفلسفة الكاملة** سنة ١٨٠٤، وجدها تؤكد أنّ «الأفكار الإنسانية (٣٦٢) عن عصر ذهبي مستقبلي، وسلم دائمة... الخ. [...] هي في شطر كبير منها [قد فقدت] دلالتها. فإنّ العصر الذهبي إنّما شأنه أن يأتي من نفسه، حين يتمثّله كلّ امرئ في ذاته، ومن كان يملكه في ذاته، لا يحتاج له خارج ذاته»(١٩٩). «وممّا ينتج عن ذلك أنّ شلنغ، على نحو مغاير لهيغل، لا يتصوّر القانون والدولة بوصفهما كيانين (٣٦٣) لهما منزلة الجوهر، بل هو يعرض على الدوام قواعد وأحكاماً (٣٦٤) وظيفية وذرائعية، إنّ القانون والدولة هما عنده ضروريان تاريخيّاً؛ هما نتائج لتلك الحرية التي يمكن أن تُمارَس أيضاً في اختيار الشر.

(١٩٨) Schelling, *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), SW VIII, 10 f.

(١٩٩) Schelling, *System der gesamten Philosophie* (1804), SW VI, S. 563 ff.

هذا التحوّل في تصوّراته دلّل عليه من قبلُ **نسقُ المثالية المتعالية** [١٩٦]سنة١٨٠٠؛ ههنا عكف شلنغ على دراسة تأمّلاته في نظرية القانون ونظرية الدولة على نحو لا يزال في مقربة من كنط وإن كان بعدُ على مسافة منه. ههنا أيضاً كانت مشاكل الفلسفة الخلقية ذات دلالة، من دون شكّ ليس على المستوى المادي بل في أفق «الاستنباط (المتعالي) لإمكانية التفكير في المفهومات الخلقية بعامة ولإمكانية إيضاحها»[٢٠٠]. وإنّ المشكل الأساس الذي وجد شلنغ نفسه في مواجهته ـ على نحو ليس مختلفاً عن كنط ـ هو مشكل الحتمية، مشكل العلاقة بين الحرية والضرورة. وقد دافع شلنغ عن طريقة في الحل يُفترَض لها أن تقود من خلال مفهومي الطبيعة الثانية و«القانون الطبيعي لغاية الحرية» إلى تحقيق نحو من التناغم بين الحرية والضرورة:

«إنّ الطبيعة لا تستطيع أن تفعل بالمعنى الأصيل للكلمة، لكنّ الكائنات العاقلة يمكنها أن تفعل، بل إنّ التفاعل بين هذا النوع من الكائنات عبر وسط العالم الموضوعي إنّما هو شرط الحرية. أمّا البحث في ما إذا كانت كل الكائنات العاقلة تقيّد أو لا تقيّد فعلها بإمكانية الفعل الحرّ لسائر الكائنات الأخرى كافّةً، فذلك يتوقّف على صدفة مطلقة، على التحكّم (٣٦٥). وهذا لا يمكن أن يكون. [. . .] ينبغي أن نكون قد جعلنا من المستحيل أن يتمّ، بسبب الإكراه الذي يمارسه ناموس (٣٦٦) لا يتزعزع، إبطال حرية الفرد في أثناء تفاعل الجميع مع بعضهم بعضاً. [. . .] ينبغي أن نرسيَ بوجه ما طبيعةً ثانية وعليا فوق الطبيعة الأولى، ضمنها يسود ناموس طبيعي (٣٦٧)، ولكن ناموس طبيعي من نوع آخر تماماً، مثلما هو الحال في الطبيعة المرئيّة، أي ناموس طبيعي لأجل الحرية. بشكل لا يرحم وبالضرورة الحديدية التي بها يتبع تأثيرها عن السبب في الطبيعة المحسوسة، إنّما ينبغي في هذه الطبيعة الثانية أن ينتج عن التدخّل في حرية الغير تناقض مباشر مع الغريزة الأنانية. هذا النوع من الناموس الطبيعي، كما تمّ وصفه تحديداً، هو الناموس القانوني (٣٦٨)، والطبيعة الثانية، التي ضمنها يكون هذا الناموس سائداً، هي الحالة الحقوقية التي يقع من ثمّة استنباطها بوصفها هي شرط الوعي الدائم»[٢٠١].

(٢٠٠) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 532.

(٢٠١) Ebd., S. 582 f.

لم يعد شلنغ يشاطر عصر التنوير في تفاؤلية العقل والتقدم والقانون، بما في ذلك حتى تفاؤلية كنط، وهو يستهجن أوّلية ما للأخلاق على القانون:

«إنّ كون الحالة الحقوقية يجب أن تكون تتمّة فقط للطبيعة المرئية، إنّما ينتج عنه بالتحديد أنّ النظام الحقوقي ليس نظاماً خلقيّاً، بل هو مجرد نظام طبيعي، لا يمكن ولا يجوز للحرية أن تقدر عليه إلّا بقدر ما تقدر على الطبيعة المحسوسة. ومن ثَمّ فإنّه ليس من العجيب أنّ كلّ المحاولات الهادفة إلى تحويله إلى نظام خلقيّ، إنّما تبدو في تهافتها، وعبر اختلالها هي نفسها وعبر النزعة الاستبدادية في هيئتها الأكثر إخافة، بمثابة النتيجة المباشرة له»[٢٠٢].

قد يمكن لفكرة القانون بوصفه «طبيعة» ثانية أن تثير فينا لأوّل وهلة بعض السخط أو الحيرة، إلّا أنّ شلنغ يعرف ويشاطر ملاحظات كنط الرصينة عن حدود السببية الطبيعة وحدود الحتمية. وعلى ذلك ثمّة سببان وجيهان لكونه قد أسّس مفهوم القانون على الطبيعة. (١) أمّا السبب الأول فهو من نوع أنطولوجي؛ إلّا أنّه يُستخدَم من أجل تسويغ(٣٦٩) أهداف ذرائعية: هذه الطبيعة ليست كينونة خارجة عن الإنسان؛ بل هي على الأرجح تشتمل أيضاً على تلك «الطبيعة الثانية» الإنسانية، حيث تتعايش الضرورة والحرية؛ ولهذا السبب يمكن للطبيعة أن تصلح بوصفها تأسيساً للقانون. (إنّ هيغل يتكلم أيضاً في فلسفته القانونية (الفقرة ٤) عن القانون بوصفه «طبيعة ثانية»، ولكن على خلاف شلنغ في سياق ضرب من ميتافيزيقا الروح: إنّ «نسق القانون [هو] مملكة الحرية المتحقّقة، عالم الروح الذي أنتجه من صلب ذاته بوصفه طبيعة ثانية»[٢٠٣]. (٢) وأمّا السبب الثاني فهو من نوع ذرائعي صراحةً وعلى المستوى النظري هو على مقربة من استعمال(٣٧٠) كنط للطبيعة في نظريتي التاريخ والقانون: لا تقتضي الحرية الإنسانية في حدّ ذاتها(٣٧١) الأمل في نظام ترتيب فيه تكون حريات الجميع متوافقة مع بعضها بعضاً؛ وحدها غائية

---

(٢٠٢) Ebd., S. ProductID583 f583 f.

(٢٠٣) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), HW Bd. 7, S. 46.

الطبيعة من شأنها أن تضمن آفاق تنظيم دستوري(٣٧٢) للعيش معاً على أساس المواطنة العالمية. إذْ إنَّ من واجب كلّ الأفراد أن يلتزموا بالضمان المتبادل للحرية والحقوق، هو أمر بالنسبة إلى شلنغ «مشكوك فيه وغير مؤكد، بل غير ممكن، لأنّ أغلبهم هم أبعد ما يكون عن ذلك فهم لن يفكروا في هذا الهدف ولو مرة واحدة»، إنّ سؤاله «كيف يمكن أن نخرج من هذا اللايقين؟» إنّما يحيل، كما لدى كنط، «إلى نظام خلقي للعالم»؛ ولكن، على نحو مغاير تماماً لما كان عليه الحال مع كنط،لم تعد بداهتُه مضمونة من طريق العقل:

«ولكن كيف يريد المرء أن يقيم الدليل على أنّ هذا النظام الخلقي للعالم يمكن أن يتمّ التفكير فيه باعتباره يوجد على نحو موضوعي، باعتباره مستقلّاً عن الحرية استقلالاً مطلقاً؟ إنّ النظام الخلقي للعالم، كذا يمكن للمرء أن يقول، إنّما يوجد بمجرّد أن نقوم ببنائه، ولكن أين تمّ بناؤه؟ إنّه الأثر المشترك لكل العقول، نعني متى كان الجميع بشكل غير مباشر أو بشكل مباشر لا يريدون شيئاً آخر سوى هذا النوع من النظام بالتحديد، وطالما أنّ الأمر ليس هو على هذا النحو، فهو لا يوجد أيضاً»(٢٠٤).

لو كان شلنغ هو هيغل **فلسفة القانون** سنة١٨٢٠، إذاً لكان على المرء أن ينتظر في هذا الموضع تحليلات عن المجتمع المدني، لكنّ ما يحرّك أحكام شلنغ السياسية هو في المقام الأوّل [١٩٧] ضيقه وتبرّمه من عدم استقرار «المجتمع الحديث»؛ أمّا البنية السياسية والاقتصادية للمجتمع المدني فهو لا يهتمّ بها؛ كما إنّه لم يكن ملمّاً بالاقتصاد الوطني الكلاسيكي، ويظهر شلنغ غير مهتمّ بالمجتمع المدني إلى حدّ أنّه لا يتكلّم عنه إلّا ضمن **دروس في**(٣٧٣) **منهج الدراسة الأكاديمية** سنة ١٨٠٣، وذلك بشكل عرضي في سياق مشكلة الحرية العلمية:

«إذا كان المجتمع المدني يبدو لنا في شطر كبير منه بمثابة نشاز شديد في الفكرة والواقع، فذلك من أجل أنّ عليه مؤقّتاً أن يتّبع غايات مغايرة تماماً لما ينبثق عن ذلك، والوسائل تصبح طاغية إلى حدّ بحيث إنّها تقوّض

---

(٢٠٤) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 596.

الغاية ذاتها التي اختُرعت من أجلها. [. . .] إنّ المجتمع المدني، طالما كان ينبغي عليه أن يتّبع على حساب المطلق غايةً إمبريقيةً، فإنّه لا يستطيع أن ينتج إلّا هويةً ظاهريةً وقسريةً وليس هويةً حقيقيةً وباطنيةً»(٢٠٥).

وعلى خلاف كلام شلنغ في القانون فإنّ كلامه في الدولة يتميّز بنبرة النقد. وفي إطار تحليلاته الفلسفية لما ينتج عن الحرية إزاء(٣٧٤) ضرورة النظام القانوني، لا تستطيع الدولة أن تكون لا موضع «الحياة الأخلاقية» الهيغلية ولا ضرباً من الواجب(٣٧٥) الخلقي.

٤ ـ ٢ نقد الدولة

لا يدعو شلنغ إلى أيّ استغناء عن الدولة بما هي مؤسسة ضمان النظام، بل هو يطالب في السياسة اليومية بإزاء التطوّر السياسي الذي كان يحيّره بوجود الدولة «القوية»، بل حتى الدولة «الاستبدادية». وبالرغم من أنّ الفرق مع هيغل يمكن أن يكون أكبر من ذلك فإنّ الأمر يتعلّق بضرب من المبادلة (٣٧٦) بين الحرية والدولة. ومن وجهة نظر نسقية، فإنّ شلنغ قد أصرّ على مطلبه: إنّ الدولة «يجب أن تزول»؛ فطالما هي توجد، فإنّه ليس ثمّة سوى مشروعية وحيدة: أن تكون وسيلة لحرية الأفراد، إنّ دولة تستمدّ مشروعيتها بهذا الشكل هي بلا شك غير موجودة، وإنّ شلنغ أكثر من مرتاب بالنسبة إلى السؤال عمّا إذا كان ينبغي تحقيقها على أرض الواقع.

في طور مبكّر، ضمن **دروس حول** (٣٧٧) **منهج الدراسة الأكاديمية** سنة ١٨٠٣ ـ وبالرغم من استعماله للفظة «الجهاز العضوي» (٣٧٨) على نحو مغاير تماماً للرومانسيين السياسيين من قبيل ج. غورس (٣٧٩) وأ. مولر(٣٨٠) ـ عيّن شلنغ الدولةَ بوصفها «جهازاً عضوياً موضوعياً للحرية»(٢٠٦)، ضمنها يتمّ بلوغ تناغم ما بين الضرورة والحرية:

«إنّ الظاهرة التامة [. . .] هي الدولة التامة، التي يتمّ بلوغ فكرتها، حالما يكون الجزئي والكلي شيئاً واحداً بإطلاق، وحالما يكون كلّ ما

---

(٢٠٥) Ebd. S. 312.

(٢٠٦) Ebd. S. 312.

هو ضروريّ في الوقت نفسه حرّاً، ويكون كلّ ما هو حادث بشكل حرّ في الوقت نفسه ضروريّاً»[٢٠٧].

ومتى قُرئت في سياق آخر، فإنّ هذه المقاطع ينبغي ألا تُفهَم أيضاً بوصفها منحنيات(٣٨١) ميتافيزيقية لـ«فكرة ما عن الدولة». إنّ الدولة هي على المستوى التاريخي ضروريّة؛ وفي الوقت نفسه ينبغي أن نضع في الاعتبار حدود فعاليتها؛ إذ يجب عليها أن تنحصر في ما ينبغي ضبطه وتنظيمه ضرورةً؛ وعلى صعيد الممارسة (٣٨٢) ـ حسب شلنغ في نصّه **دروس شتوتغارت الخصوصية** (٣٨٣) ـ لا يجدر بها أن تكون لا قوية جداً ولا ضعيفة جداً[٢٠٨]:

«إذا أراد المرء أن يمنح الدولة وحدة القوة، فإنّها سوف تسقط في الاستبداد الأكثر شناعةً: وإذا حصر السلطة العليا للدولة بواسطة الدستور والطبقات(٣٨٤)، فإنّها لن تمتلك القوة المناسبة»[٢٠٩].

لا تكاد توجد صياغة أخرى ممثّلة بهذا القدر للفهم النقدي الذي طوّره شلنغ عن الدولة مثل الميزان النظري التاريخي، المسجّل لدافع الخطيئة الأولى، الذي أقامه قبلُ سنة ١٨١٠:

«إنّ الوحدة الطبيعية، هذه الطبيعة الثانية فوق الطبيعة الأولى، التي إليها ينبغي على الإنسان أن يحمل حريته مرغماً، إنّما هي الدولة، والدولة هي بذلك [. . .] نتيجةٌ للّعنة الملقاة على الإنسانية [. . .]. ومعروف بعامة كم بذل الناس من جهد، وخاصةً منذ الثورة الفرنسية والمفاهيم الكنطية، كي يروا طريقةً يمكن معها أن تكون الوحدة متوافقة مع وجود الكائنات الحرة، وبالتالي كيف تكون الدولة ممكنةً، تلك التي هي على الحقيقة شرط الحرية القصوى الممكنة، بيد أنّ هذه الدولة هي غير ممكنة»[٢١٠].

من المنطقي أنّ شلنغ قد كان بذلك الفيتو (٣٨٥) النظري الذي أصدره لاحقاً ضدّ «مجرّد البقاء» الترميمي (٣٨٦) «(السالب في

---

(٢٠٧) Ebd., S. ProductID313 f313 f.

(٢٠٨) Schelling an Maximilian II., 17. 12. 1848. In: T/L, S. 241 f.

(٢٠٩) Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), in: Vetö, S. 174 f.; vgl. Vetö 1971.

(٢١٠) Ibid., SW VII, S. 461.

أساسه)»[٢١١]، يستهدف الدولة أيضاً: حتى الدولة القائمة لا تستحق أن يتمّ الإبقاء عليها، إنّ نقد الدولة إنّما يخترق فلسفة شلنغ بكاملها، كما إنّ الأسباب النسقية لحكمه لن تتغيّر في «فلسفته الموجبة»، من ذلك ما جاء في الدرس ٣١ من دروس مونشن (٣٨٧) في **تأسيس الفلسفة الموجبة** (٣٨٨) التي ألقاها في شتاء ١٨٣٢/ ١٨٣٣، وذلك في سياق نقد حادّ لهيغل:

«إنّ الدولة، مهما احتوت في ذاتها على كثير من الأشياء الموجبة، فإنّها على ذلك تنتمي على الضدّ من كلّ ما هو موجب، وعلى الضدّ من كلّ ظواهر الحياة الأخلاقية والروحية العليا، إلى صفّ الأشياء الأكثر سلبيّة. [...] وإنّ المهمّة الحقيقية ولكن غير المفهومة لعصرنا هي تقييد وتحديد الدولة ذاتها والدولة بوجه عام، بمعنى في كلّ شكل من أشكالها، وليس فقط في شكلها الملكي(٣٨٩)»[٢١٢].

[١٩٨] كذلك فإنّ دروس برلين بدءاً من سنة ١٨٤١ عن **فلسفة الميثولوجيا** لم تُدخل أدلّة جديدة في ما يخص نقد الدولة. غير أنّ الالتباس القائم على الدوام بين التبرير النسقي وبين الحكم السياسي الآني قد صار الآن واضحاً بحيث لا يمكن إغفاله: إنّ «نقد الدولة» الفلسفي والمطالبة السياسية بضرورة «الدولة القوية»، وتدعيم ذلك بالإشارة إلى تجارب عينيّة، إنّما هما أمران يوجدان تقريباً بشكل مباشر الواحد بجانب الآخر. أمّا الأسباب فهي غنيّة عن البيان: إنّها الأحداث الثورية لعام ١٨٤٨.

٤ ـ ٣ ثورة ١٨٤٨

يميل شلنغ إلى التأثّر بالتجارب السياسية العينية؛ وهذا يصدق بالخصوص على فترة ما قبل آذار/ مارس وثورات ١٨٤٨. وإنّ شلنغ برلين هو شاهد عيان وملاحظ شديد القلق وناقد للثورة. والأمر الحاسم بالنسبة إلى تكوين حكمه هو اتصاله الوثيق بالبلاط والرؤوس المدبّرة لسياسة بروسيا كما بالبيت الملكي في بافاريا (٣٩٠)، إنّ المذكّرات اليومية مثل مذكّرة يوم ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٤٨ ليست استثناء.

---

(٢١١) Schelling an Maximilian II., 17. 12. 1848. In: T/L, S. 158.

(٢١٢) Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie* (1832/33), GGPh, S. 235.

«عند الظهيرة لدى صاحب السموّ الملكي الأمير فيلهلم (٣٩١) (الجنرال رايهر (٣٩٢)، العقيد ف. فيبر (٣٩٣)، ناظر الموازين والمكاييل). في البيت توجد المسوّدات المطبوعة في بافاريا عن الدستور [الاتحادي] المستقبلي، مع رسالة من الملك ماكس، [...] ويسود انشغال بسبب الاضطرابات الجمهورية في فرنكفورت»[٢١٣].

إنّ شلنغ هو، في ما يخص اتجاهات تطوّر الثورة، متشكّك بقدر ما هو بعيد النظر: هو ينبذها بسبب أهدافها الديمقراطية وبسبب الدور الذي تؤديه البروليتاريا فيها. فقد سجّل بشكل لاحق في المذكرة - اليومية التالية في مطلع عام ١٨٤٨، أنّه «كتبها قبل أحداث شباط/ فبراير الباريسية»:

«لا يزال الشأن السياسي يُستخدَم بوصفه ذريعة؛ لكنّ المرء يسمح لذلك بأن يتحقّق، وإنّ غول حبّ الذات والعصيان الكلي، الذي لم يعد يريد أن يعرف شيئاً عن ذاته، لا إلهياً ولا إنسانياً، والذي اعترى كلّ الطبقات واستولى على عدد أكثر فأكثر من الأفراد، سوف يظهر واضحاً للعيان، إنّ المرض يقع على مستوى أعمق بكثير من مستوى الآراء السياسية؛ لم يعد الكلام يتعلّق بقلب حكم ما أو سلالة حاكمة أو حتى بوزارة فحسب، بل إنّ القصد هو قلب المجتمع بكامله»[٢١٤].

إنّ شلنغ، الذي عاش ربع قرن أكثر من هيغل، هو الأوّل داخل المثالية الألمانية الذي أدرك الدور السياسي والاجتماعي الجديد للبروليتاريا، بمعنى أنّ التحدي لم يعد فقط ضدّ شكل تنظيمي معيّن للدولة، بل ضدّ المجتمع المدني بأكمله، وعلى خلاف هيغل، هو كان يعرف الاشتراكية الفرنسية والشيوعية المعاصرتين له، وإذا كان شلنغ يتحدّث سنة ١٨٣٤ في تصديره لترجمة كوزان (٣٩٤) إلى الألمانية وبشكل صريح عن «الفضيحة الكبرى للسانسيمونية (٣٩٥)»، فهو يعرف على نحو جليّ عمّا كان يدور الكلام[٢١٥]. (كانت مصادر شلنغ هي أوّلاً الترجمات

---

(٢١٣) Schelling, *das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, TGB 1848, S. 80.

(٢١٤) Ebd., S. 24.

(٢١٥) Schelling, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift V. Cousins* (1834), SW X, S. 223.

الألمانية. وكانت أوّل ترجمة لسان سيمون نُشرت في ألمانيا قد ظهرت سنة ١٨١٥ ضمن «الحوليات الأوروبية» من قِبل ناشر شلنغ كوطا (٣٩٦) في توبنغن (٣٩٧): كلود هنري دي سان سيمون (٣٩٨) وأغسطين تيرّي (٣٩٩)، عن إعادة بناء المجتمع السياسي الأوروبي(٤٠٠). كان تيرّي في وقت لاحق مراسلاً لشلنغ. ومن كان سنة ١٨٢٧ يحيل في ألمانيا على السانسيمونية، كان باستطاعته أن يكون مطّلعاً على ترجمات بازار (٤٠١) وبلانكي (٤٠٢) وبوشي (٤٠٣) وكارنو (٤٠٤) وكونت (٤٠٥) وأنفونتين (٤٠٦) وكذلك بيار لورو (٤٠٧)، المنشورة من قِبل فون بوخهولتز في «النشرية الشهرية الجديدة في ألمانيا». ههنا أيضاً ظهرت سنة ١٨٢٤ كتابات أوغست كونت عن الخطوط الأساسية لعلم سياسي لا ـ ميتافيزيقي).

وبالرغم من رفض الطوباويات الاجتماعية السانسيمونية فإنّ شلنغ كان يعرف بالفعل كيف يميّز بين التصوّرات التي كان يحاربها. وإنّ المقصود الحقيقي بنقده لم يكن الاشتراكية، التي هي مهمّة من حيث الإصلاحات السياسية والاجتماعية، بل الشيوعية المتأتّية من فرنسا. لم يكن نقد شلنغ يتوجّه ضدّ اشتراكية المصلحين، فالمسجَّل في الأعوام الأخيرة من حياته، لأولئك الذين يتهيئون لإلغاء «كلّ الفوارق»، «حتى تلك التي لها لذاتها عقوبات عالم الأفكار، مثل الملكية والحيازة، اللّتين بهما يرتفع الإنسان أوّل الأمر فوق المادية المجرّدة، ولكن اللّتان، بسبب أنّ الطابع الحصري ينتمي إلى طبيعتهما، تُدخلان عدم المساواة، ـ يتهيئون لإلغاء كلّ ذلك، وقبل كلّ شيء لإلغاء «كلّ نفوذ وكلّ سلطة»، وبالتالي أن يشيّدوا السماء على الأرض منذ الآن ومن دون انتظار للسيّد [المسيح] الذي بمجيئه يمكن للمسيحيّة أن تواسي هذه الإنسانية الفقيرة والحمقاء»[٢١٦]. وفي سياق مباشر مع ما سبق يوجد التأمّل النظري التالي حول الدولة:

«العقل ـ أجل، ولكن ليس العقل السيّئ للفرد، بل العقل الذي هو

---

(٢١٦) Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, S. 537.

الطبيعة ذاتها، الكائن الذي يبقى قائماً ما وراء مجرّد الكينونة الظاهرة والعرضية، العقل في هذا المعنى إنّما يعيّن مضمون الدولة، لكنّ الدولة ذاتها هي أكثر من ذلك، فهي فعل العقل الأبدي، الفاعل ضدّ هذا العالم الوقائعي، بمعنى العقل الذي صار على وجه الدقة عقلاً عمليّاً، فعلٌ هو حقّاً قابل للمعرفة، لكنّه لم [١٩٩] يُستكشَف ولم يسبر غوره، بمعنى لا يقبل أن ينجذب إلى دائرة التجربة بواسطة البحث، إنّ الدولة إنّما لها من هذه الناحية وجود وقائعي»[٢١٧].

عرف شلنغ أيضاً برودان (٤٠٨)؛ ففي مراسلة مع مكسيميليان فون بايارن (٤٠٩) هو قد وصف الشيوعية باعتبارها «طوباوية متعصّبة»، تريد أن تحقّق على هذه الأرض مثلاً أعلى عن المجتمع الإنساني[٢١٨].

إنّ نقد الثورة في الثاني والعشرين إلى الرابع والعشرين من دروس **فلسفة الميثولوجيا**، التي صيغت قبل كل شيء إبّان السنوات ما بعد ١٨٥٠ لا يعكس بشكل يدعو إلى الاستغراب إلّا الشيء القليل عن تجربة شلنغ مع ثورة ١٨٤٨. إنّ الجُمل ضدّ فكرة الديمقراطية و«جريمة الانقلاب على الدولة» والدفاع عن حقوق الباطنية الفردية ضدّ الدولة الواقعية والمنافحة عن قانون العقل المشرّع للدولة في تاريخ الوجود (٤١٠)، هي أمور لا تؤثّر إلّا تأثيراً باهتاً على التجارب السياسية اليومية والآراء النسقية التي أودعها شلنغ في مذكّراته، وإنّ نصيحة شلنغ إلى الألمان قد اتّخذت كتعبير لها مسلّمات ومأثورات فهمه السياسي الذاتي لتاريخ عصره:

«دعوا [...] شعباً غير مسيَّس (٤١١) يرعد ويزبد، فإنّ أغلبكم يرغب في أن يكون محكوماً [...] أكثر ممّا يرغب في الحكم، وذلك أنّكم تحجزون راحة البال [...]، والروح والوجدان لأشياء أخرى، وتتطلّعون إلى سعادة أكبر من مشاحنات سياسية تعود كلّ سنة ولا تؤدي إلّا إلى الانقسامات الحزبية»[٢١٩].

---

(٢١٧) Ebd.

(٢١٨) Schelling, T/L, S. 278.

(٢١٩) Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie,* SW XI, S. 542 f.

وعلى ذلك فإنّ شلنغ الفيلسوف إنّما يتفكّر في المسألة السياسية على نحو مغاير؛ إذ بالنسبة إلى الفيلسوف، لم يجد مشكل الثورة حلاًّ على المستوى السياسي ولا هو قابل للحلّ من طريق عودة الملكية المظفّرة. إنّ شلنغ الشاهد على عصره قد انتظر لعام ١٨٤٩ «ثورةً جديدة، أكثر هولاً وأعمق نفاذاً»، وهذا التوقّع جعل «الحاضر على قدر من عدم البهجة [. . .] بحيث إنّ المرء سوف يرتدّ تماماً في نهاية الأمر إلى العالم الداخلي»[٢٢٠]. وبالرغم من ذلك فإنّ ثورة ١٨٤٨ قد أعادت شلنغ من الناحية الفلسفية إلى نواة نظريته، إلى فلسفة تاريخيّة الحرية، أمّا نبوءته فتقول:

«سوف تكون نهاية أزمة العالم الحاضر أنّ الدولة سوف توضع من جديد في مكانها الحقيقي ـ بوصفها شرطاً، بوصفها مسبَّقةً(٤١٢)، وليس باعتبارها موضوعاً وغاية للحرية الفردية»[٢٢١].

ويقدّم شلنغ التعليل التالي:

«وهكذا فإنّ الدولة هي، بالنسبة إلى التطوّر الأعلى، لا تعدو أن تكون سوى قاعدة، فرضية، نقطة مرور [. . .]. إنّ المتقدِّم إنّما يكمن في ما يتجاوز الدولة، لكنّ ما يتجاوزها هو الفرد، وبهذه العلاقة، بعلاقته الباطنية بالقانون، يجب علينا الآن أن نهتمّ مرة أخرى. إذا تأمّل المرء إلى أيّ حدٍّ أنّ أغلب البشر لهم تعلّقٌ جدُّ ضعيف بالواجب، استنتج أنّه مهما كانت مراقبةُ القانون، المفروضة من خارج (من الدولة)، متسامحة، فهي قلّما تكون كافية؛ ذلك بأنّ القانون ذاته يتوجّه إلى الباطن، ومن أجل أنّ الدولة هي غير مكترثة إزاء النوايا (٤١٣)، فإنّ الامتحان بحسب تلك النوايا هو متروك تماماً للفرد. لا أحد عند الدولة هو منحطّ (٤١٤)، أمّا بالنسبة إلى القانون الخلقي فهو كذلك على نحو غير مشروط. إنّما الدولة هي شيء به يقبل المرء، وبإزائه هو يستطيع أن يسلك على نحو منفعل تماماً، على خلاف القانون الأخلاقي. إنّ الدولة، مهما كانت قوية، فهي لا تستطيع أن تؤدّي إلّا إلى عدالة خارجية وذلك يعني أيضاً إلى عدالة وقائعية؛ وعلى العكس من ذلك، مهما كانت الدولة أيضاً غير قوية،

---

(٢٢٠) Ebd., S. 549.

(٢٢١) Schelling an Karl [Schelling], 24. 7. 1849. In: Plitt, S. 220.

وحتى إذا انحلّت تماماً، فإنّ هذا القانون الباطني، المكتوب في القلوب، سيبقى، ولا يكون إلّا أكثر إلحاحاً. إنّ قانون (الدولة) الخارجي ليس هو ذاته سوى نتيجة لذلك الإكراه الباطني، ولذلك هو لن يدخل في الاعتبار حين يتعلّق الكلام بهذا الإكراه»[٢٢٢].

هذه الفكرة عن **الدولة**، التي هي «فقط قاعدة وفرضية ونقطة مرور»، والمعايير الأخلاقية والقانونية الناجمة عنها من شأنها أن تفوّض السلطة للدولة من منظور النظام الضروري و تضع لها حدوداً من منظور الحرية الفردية. وإنّ شلنغ لم يتّخذ أبداً أيّة مسافة عن فكرة القانون (٤١٥) بوصفه نتيجة الحرية وناظمها. أمّا ما يخصّ الدولة، فإنّ ثمّة لديه أسباباً ريبية ـ أنثروبولوجية وبراغماتية تتضافر معاً من أجل نظام إكراهي ومن أجل نزعة مضادة للدولة تحرّكها دوافع نظرية. وكان مكسيميليان الثاني فون بايرن قد سأل شلنغ في تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٨٥٣: «أيّة أفكار محرّكة للعالم من المرجّح أن تنتج عن اتجاه الزمن الحالي؟»[٢٢٣]. في إجابته، أشار شلنغ قبل كلّ شيء وبشكل ملحّ إلى أنّ «إجابة مبرّرة علميّاً ينبغي أن ترجع في أقصى أعماقها إلى ضرب ما من فلسفة التاريخ»[٢٢٤]، من أجل أن تحصر استدلالها إلى أبعد حدّ ممكن في التاريخ المعاصر: كان شلنغ يخاصم، من جهة، ضدّ «الشيوعية»، ومن جهة، ضدّ «العقلانية السياسية»، لأولئك الذين وضعوا «النقاشات الدستورية»، وهو ينقد: «كونَ كلّ حسّ وفكر وإرادة للبشر هو أمر موجَّه إلى الدولة، وبالتالي إلى مملكة هذا العالم، ولكن في علاقة معادلة هو مصروف عن العالم الأعلى، عن مملكة الربّ، على نحو بحيث إنّ الأحزاب القصوى إنّما تريد، كما تقول، إحداث «السماء على الأرض»[٢٢٥].

[٢٠٠] لكنّ النتيجة النظرية التي يبلغها الفيلسوف هي على وجه

---

(٢٢٢) Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie,* SW XI, S. 553 f.

(٢٢٣) In: T/L, S. 240.

(٢٢٤) Ebd., S. 241.

(٢٢٥) Ebd., S. 278 f.

آخر؛ وهي تقول: إنّ «زمن التوجّه الحصري نحو الدولة» هو «إن لم يكن قد انقضى، فهو قد قارب تماماً على الانقضاء»[٢٢٦].

هنس يورغ زندكولر

٥ ـ هيغل

٥ ـ ١ «علم القانون» الفلسفي: المفهوم والفكرة

يرتكز التعريف الهيغلي المؤقت لفلسفة القانون على تمييز معيّن بين المفهوم والفكرة:

«إنّ علم القانون الفلسفي إنّما تتّخذ كموضوع لها فكرة القانون ومفهوم القانون وعمليّة تحقيقه الفعلي»[٢٢٧].

هذا التمييز يوحي بأنّ فكرة «المفهوم البسيط» أو المفهوم الذي هو، كما خصّصه هيغل عديد المرات، «المفهوم فحسب»[٢٢٨]، هي تضيف بُعدَ التحقيق الفعلي. إنّ تمييزاً من هذا النوع ومفهوم «الفعليّة» الذي هو مفهوم مفتاح، قد تمّ تأسيسهما وتبريرهما ضمن علم المنطق. ليس «المفهوم» تمثّلاً من تمثّلات ذات مفكّرة؛ وقد بدأ هيغل بمناقشة هذه الدلالة غير الصحيحة. ففي دلالته التامة، ليس المفهوم شيئاً آخر غير التفكير ذاته، الذي يطرح نفسه بوصفه ذاتاً لتطوّره الخاص؛ بذلك فإنّ المصطلح يشير إلى قدرة التفكير على توليد ذاته، إلى نشاط ذاتي (حتى نستعمل لغة فيشته) لا يفعل، إن صحّ التعبير، سوى مشاهدة «التفكير الذاتي» المعتاد (مثلاً تفكير الفيلسوف). بذلك فإنّ «الذات» الحقيقية للمفهوم ليست الوعي المتناهي، بل الواقع الفعلي في كلّيته، الذي يقول نفسه حسب تمفصلاته الأساسية (نعني حسب مفاهيم معيّنة) في المفهوم وبواسطته. ولذلك فإنّ «الأشكال المنطقية للمفهوم» ليست «أوعية ميّتة لا مبالية وغير فاعلة للتمثّلات أو الأفكار (٤١٦)»؛ إذ في هذه الحالة سوف

---

(٢٢٦) Ebd.

(٢٢٧) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), HW 7, S. 29.

(٢٢٨) Vgl. z. B. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 270.

تكون «معرفتها قصة تاريخية(٤١٧) هي بالنسبة إلى الحقيقة شيء زائد عن الحاجة ويمكن الاستغناء عنه»؛ بل هي بالأحرى «الروح الحي للواقع الفعلي»[٢٢٩]. وبالتالي فإنّ منطق هيغل هو إضفاء للموضوعية(٤١٨) على الفعل(٤١٩) الحاسم الذي بفضله يتجاوز المفهومُ باطنيّةَ علاقة مفضّلة بنفسه ويختبر قدرته على تنظيم موضوعية الأشياء؛ وهكذا يجرّب نفسه بوصفه هيكلة محايثة للعالم. إنّ الفكرة من حيث هي «الموضوع ـ الذات»[٢٣٠] (٤٢٠) هي، في معنى المنطق التأمّلي، السيرورة»[٢٣١] (٤٢١) التي توحّد المفهوم الذاتي والموضوعية على نحو جدلي (أي من دون طمس للفرق بينهما).

وهكذا فإنّ الفكرة في المعنى الهيغلي هي شيء مغاير تماماً لـ «مجرّد فكرة»، حين يقصد المرء بذلك تمثّلاً ذاتيّاً يفتقر إلى الواقع الفعلي افتقاراً كاملاً؛ بل هي تعبّر بالأحرى عن هيئة المعقولية الخاصة بالعنصر الواقعي (بالموضوعية). ومتى نظرنا إليها على هذا النحو فإنّ المثالية التي يطالب بها هيغل («كلّ فلسفة حقيقية هي **مثالية**»[٢٣٢] إنّما تُردّ إلى الأطروحة الأساسية المضاعفة التالية: ليس ثمّة واقع فعلي، لا يكون من طبيعة مفهومية؛ ليس ثمّة مفهوم إلا من جهة ما يتموضع(٤٢٢) في العالم الطبيعي والإنساني. وأخيراً تعبّر هذه الأطروحة عن القناعة التأمّلية ـ الميتافيزيقية بأنّه توجد بين «العقلي» و«الفعلي»، أي بين «العقل الواعي بذاته» و«العقل الكائن»[٢٣٣]، اتّساق ديناميكيّ أساس.

بأيّ وجه يمكن لهذا التقديم للأطروحات الأساسية لمنطق المفهوم أن تساعد على فهم منزلة ما سمّاه هيغل «علم القانون الفلسفي»؟ إنّه يسمح له بأن يوضح التمييز الوارد في الفقرة ١ من **الخطوط الأساسية**

---

(٢٢٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 162 Anm, HW 8, S. 310.

(٢٣٠) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 466; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 162, HW 8, S. 309.

هذه التسمية مأخوذة من شلنغ.

(٢٣١) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 215; HW 8, S. 372.

(٢٣٢) Ebd., § 95 Anm., S. 203.

(٢٣٣) Ebd., § 6, S. 47.

لفلسفة القانون سنة١٨٢٠، لكنّ أوّل درس في فلسفة القانون ألقاه هيغل في فترة برلين هو يعود إلى سنة ١٨١٨[٢٣٤] بين «المفهوم» و«الفكرة»، والذي سيبرز من جديد من وراء الستار في الفقرة ٢:

«إنّ علم القانون هو جزء من الفلسفة، ومن ثَمّ فإنّ عليه أن يطوّر الفكرة، من حيث هي العقل الذي من شأن موضوع ما، انطلاقاً من المفهوم، أو، وهو الشيء نفسه، أن يرعى التطوّر المحايث الخاص بالأشياء ذاتها (٤٢٣). ومن حيث هو جزء فهو يمتلك نقطة بداية معيّنة، هي نتيجةُ وحقيقةُ ما مضى قبلُ وما يشكّل الحجة المزعومة عليه. ومن هنا فإنّ مفهوم القانون إنّما يقع، حسب صيرورته، خارج علم القانون؛ إذ إنّ استنباطه هو أمر مفترض سلفاً، وعلينا أن نأخذه بوصفه أمراً معطى»[٢٣٥].

وحين يذهب هيغل إلى القول بأنّ علم القانون هو «جزء من الفلسفة»، فإنّ الأمر لا يتعلّق بعلم القانون الوضعي، بل بـ «القانون الفلسفي»، أي بالقانون الطبيعي، وعلى نحو أكثر تحديداً: بالقانون العقلي. إنّه يمتنع عن أن يقابل، على طريقة نظرية القانون الطبيعي، ما بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، الواحد ضد الآخر على نحو مجرّد:

«أن نقول بأنّ القانون الطبيعي أو الفلسفي مختلف عن القانون الوضعي، وأن نحوّل ذلك إلى القول بأنّهما متضادّان ومتصارعان الواحد ضدّ الآخر، إنّما هو خطأ في الفهم كبير»[٢٣٦].

ما ينبغي علينا الآن أن نوضّحه هو لِمَ ذهب هيغل إلى أنّ «مفهوم القانون هو بحسب صيرورته إنّما يقع خارج إطار علم القانون»، هنا ينبغي علينا الإحالة على التميز المنطقي بين المفهوم والفكرة [٢٠١]، إنّ السبب في أنّ القانون هو «الحرية من حيث هي فكرة»[٢٣٧]، هو كونه يساهم في إضفاء الموضوعية على مبدإ هو لا يزال في بادئ الأمر مبدأ باطنياً وذاتياً؛ هذا المبدأ هو الحرية من حيث هي محمول نمطي للروح

---

(٢٣٤) Vgl. Klenner 1988.

(٢٣٥) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 2, HW 7, S. 30.

(٢٣٦) Ebd., § 3 Anm., S. 35.

(٢٣٧) Ebd., § 29, S. 80.

في تميّزه عن الطبيعة من حيث هي مملكة الضرورة. بذلك فإنّ الحرية هي المفهوم الذي يموضع نفسه على مستويات شتى (القانون المجرد، الخلقيّة، الحياة الأخلاقية. . .) ويتطوّر على هذا النحو بوصفه فكرة الشيء الذي هو القانون بالمعنى الأوسع نطاقاً. ويؤكّد هيغل بذلك أنّ القانون على الجملة (٤٢٤) إنّما يمثّل عملية موضعة لمبدإ ذاتي فحسب (للحرية)، هو «المفهوم البسيط» الذي من شأنه. هذا المفهوم ذاته هو نقطة انطلاق سيرورة الروح الذاتي، الذي هو الآن ما يجعل شيئاً من قبيل الاستنباط الفلسفي لمفهوم القانون أمراً ممكناً. ولهذا السبب تعرض الفقرات ٥ ـ ٢٨ من الخطوط الأساسية لفلسفة القانون تلخيصاً جامعاً للمراحل الأخيرة من تلك السيرورة، وبالتحديد لتلك التي تقود «الروح العملي» إلى أن يختبر ذاته بوصفه «روحاً حراً» أو بوصفه إرادة.

إنّ كلّ دائرة الروح الموضوعي أو دائرة القانون بالمعنى الواسع هي بسبب هذا المأتى مطبوعة ومختومة بالروح الحر الذاتي؛ إذ إنّ الحركة نفسها التي تشتمل عليها ـ تلك التي أطوارها هي القطاعات المختلفة لفكرة القانون ـ إنّما هي إجابة (٤٢٥) سالبة لحركة الروح الذاتي. وبينما ينبغي على هذا الروح أن يفوز بتعيّنه الخاص (الحرية) ضدّ الحالة الطبيعية (٤٢٦) المحيطة به على نحو أصلي في هيئة النفس (٤٢٧)، فإنّ القانون إنّما ينطلق من الحرية، من أجل أن يحوّلها إلى طبيعة. لكنّ هذه الطبيعة ليست بالطبيعة الأولى بل ـ ويمكن أن نقارن ذلك بأطروحة شلنغ ـ هي طبيعة ثانية. فهي مختلفة عن الأولى اختلافاً جوهرياً بقدر ما هي شيء «ينبغي أن يتمّ إنتاجُه وهو مُنتَج»[(٢٣٨)] من طرف الروح؛ ولذا السبب يمكن للمرء أن يقول إنّ الأمر يتعلق هنا بطبيعة ثانية «في ذاتها»:

«إنّ ميدان القانون هو العنصر الروحي بعامة، وأمّا مكانه الأقرب ونقطة انطلاقه فهي الإرادة التي تكون حرة على نحو بحيث إنّ الحرية إنّما تشكّل جوهره وتعيّنه الخاص، وإنّ منظومة القانون هي مملكة الحرية المتحقّقة، عالم الروح الذي هو مُنتَجٌ من رحم ذاته، بوصفه طبيعة ثانية»[(٢٣٩)].

---

(٢٣٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 385, HW 10, S. 32.

(٢٣٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 4, HW 7, S. 46.

هنا ينبغي أن نؤكّد طرافة ودلالة التفكير المتعلّق بضرورة أن نضفي على الحرية صبغة موضوعية: إنّ ترجمة مفهوم ذاتي فحسب عن الحرية إلى موضوعية منشأة إنشاء من طرفها هي ذاتها، هي الدافع الحاسم نحو سيرورة التحقيق الفعلي لـ «القانون المجرد». وإنّ نظرية هيغل عن الروح الموضوعي إنّما تصف عمليّة تطوّر الحرية المجردة للشخص القانوني نحو عالم من التعيّنات الموضوعية ومعاهد القانون (٤٢٨) والمؤسسات السياسية والاجتماعية، التي تخلق لها شكلها (٤٢٩) وواقعها الفعلي. إنّه فقط من جهة ما تصبح الحرية ـ الآن بما هي روح موضوعي ـ نسقاً من التشكّلات (٤٣٠) التاريخية، يكمن مفهومها أو مبدؤها في الذاتية الحرة للروح، فإنّها تحصل على طابع فكريّ(٤٣١) في المعنى الهيغلي. ولهذا السبب هو يذهب إلى أنّ فكرة الحرية هي «الواقع الفعلي للبشر، ليس التي يملكونها عنه، بل التي يكونونها»[٢٤٠]: فإنّها موضوعية، أو: هي لا توجد خارج سيرورة موضعتها.

إنّ القانون هو فكرة الحرية، من جهة ما إنّه هو ما يحيّن نزعتها لأنْ تترجم بُعدَها الذاتي والذي هو في أصله مُركَّز على نفسه، في موضوعية عالم معيّن، وذلك يعني نزعتها لأنْ تعبّر عن نفسها تعبيراً يتخذ شكل المفارقة، في لغة الآخر الذي يقابلها:

«إنّ الحرية، حين تُصاغ على هيئة الواقع الفعلي، إنّما تأخذ شكل الضرورة»[٢٤١].

الحرية في شكل الضرورة ـ هذا أمر يمكن أن يؤخذ باعتباره تعريفاً تأمّلياً للقانون أو للروح الموضوعي. ليس هذا مفارقة إلّا في الظاهر فحسب، إذ إنّ الحرية، من منظور جدلي، «ليست مجرّد استقلال عن الآخر خارج الآخر، بل هي استقلال عن الآخر مظفور به داخل الآخر»[٢٤٢]؛ وهكذا فهي كينونة عند أنفسنا (٤٣٢) داخل الآخر. إنّ أساس الكينونة (الذاتية، الحرية) هو لا شيء إذا لم تتهيّأ الكينونة (موضوعية، ضرورة)،

---

(٢٤٠) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 482 Anm., HW 10, S. 302.

(٢٤١) Ebd., § 382 Zusatz, S. 26.

(٢٤٢) Ebd., § 484, S. 303.

وإذا لم تشكّل هذه الكينونة الحاضرة، ولكن في نمط عدم قابلية التصرّف، التناقض الذي يجب عليها أن تتجاوزه، من أجل البلوغ إلى ذات نفسها.

٥ ـ ٢ توسيع مفهوم القانون

ليست الحرية مجرّد خاصية ميتافيزيقية أو مجرد تعيّن عملي للإرادة الذاتية: فالحرية تتضمّن بُعداً هامّاً جدّاً هو بُعد إضفاء الموضوعيّة، من دونه هي لن تكون إلّا حرية ظاهرية وخالية من المعنى، وذلك أنّها لا تقارن نفسها ولا تقدّر نفسها بواسطة السالب. وإنّه فقط مع **الحياة الأخلاقية** (٤٣٣)، أي مع «المصالحة» بين القانون المجرّد والخلقيّة (٤٣٤)، إنّما تتجلّى كلّ خطورة التصوّر الهيغلي لحريّةٍ ما تنفكّ تضفي على نفسها طابعاً موضوعياً. فإنّ الحياة الأخلاقية هي «الحرية الواعية بنفسها التي صارت طبيعةً»[٢٤٣]. وبعبارة أخرى، هي تكمن في أنّ الفرد، الذي يدّعي الحرية ادّعاء مطلقاً وبالتالي ادّعاء ذاتيّاً ومجرّداً بشكل مطلق، هو إن صحّ التعبير يلاقي هذه الحرية بوصفها عالماً محيطاً به، يجب عليه أن يجعله عالمه الخاص. إنّه في عالم أخلاقي مهيكَل بواسطة المعايير والمؤسسات إنّما يكتشف الفردُ الشروطَ والمسبّقات الموضوعية التي تحكم ادّعاءه الخاص للتعيين المعياري لذاته؛ وإنّ هذه المسبّقات فقط هي التي تحرّر هذا الادّعاء من طابعه التعسّفي.

[٢٠٢] ومن هذه الناحية فإنّ نظرية الروح الموضوعي هي نزعة مؤسساتية (٤٣٥) طبقاً لها هي وحدها يحرز البشر على حريتهم الفعلية، بمعنى على إنسانيتهم الحقيقية، وذلك عندما يعترفون بالوسائط الموضوعية، التي تسمح للحرية بأن تتجسّد في حيّز الواقع. ولهذا السبب يجب عليهم ألّا يعاملوا المؤسسات باعتبارها عائقاً أمام استقلالهم الذاتي، بل أن يقبلوا بها بوصفها كينونة طموحاتهم الخاصة وجوهرها. إنّ القوانين والأخلاق والمؤسسات هي، حسب هيغل، «اللغة الكلية»، التي ضمنها يعبّر «الجوهر الكلي»[٢٤٤] عن نفسه؛ وهذا الجوهر يمارس على

---

(٢٤٣) Ebd., § 513, S. 318.

(٢٤٤) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 266.

الجزئيات(٤٣٦) «نفوذاً وسلطاناً مطلقاً وثابتاً على نحو لامتناهٍ بوصفه كينونة الطبيعة»[٢٤٥]. وهكذا فإنّ الروح الموضوعي يغرس الأهداف الذاتية ضمن مركّب معياريّ يظهر وكأنّه شبه طبيعي، هو على الحقيقة عمل الذاتية ذاتها، على أنّها ذاتية تقع ما وراء الذوات.

ولكن لماذا آثر هيغل تسمية «القانون» لوصف جملة الروح الموضوعي، وليس مثلاً «الحياة الأخلاقية»، بالرغم من أنّ هذه هي «وحدةُ هاتين اللحظتين المجرّدتين (أي القانون والخلقيّة) وحقيقتُهما»[٢٤٦]؟ إنّ السبب الأوّل ولكن الخارجي لذلك هو أنّ هذا الاصطلاح من شأنه أن يجعل استمرارية انخراط نظرية القانون الهيغلية داخل تقليد نظرية القانون الطبيعي بادية للعيان. بيد أنّ ثمّة سبب آخر متعلّق بالمضمون: إنّ لفظة «قانون (٤٣٧)» هي مناسبة بوجه خاص من أجل تخصيص تشكّل الذات (٤٣٨) داخل كينونة الغير، الذي هو معنى «الروح الموضوعي»، وذلك من حيث إنّ العلاقات القانونية هي التي تجعل موضوعيّة الروح جليّة واضحة؛ على المرء أن يفكّر فقط في المفهوم (القانوني ـ الروماني) عن «إرادة موضوعية». هذا القرار الحاسم لصالح «القانون» بوصفه تسمية شاملة للروح الموضوعي له بلا شك ثمن ما، ألا وهو توسيع معيّن لمفهوم القانون:

«لا ينبغي أن يؤخذ القانون بوصفه القانون الحقوقي (٤٣٩) بالمعنى المحصور، بل بوصفه الكيان القائم (٤٤٠) لكلّ تعيّنات الحرية [...]. وذلك أنّ كياناً ما لا يكون قانوناً إلّا على أساس الإرادة الجوهرية الحرة»[٢٤٧].

وتبعاً لهذا القرار فإنّ القانون، من جهة ما هو منظومة تعيّنات الروح الموضوعي، هو المفهوم ـ الجنس الجامع(٤٤١) الذي به يمكن أن يتمّ التفكير في وحدة الحقل المتنافر لأوّل وهلة الذي يؤلف الظواهر الموضوعية للحرية أو للإرادة. وبالنسبة إلى هيغل فإنّ هذا النوع من توسيع نطاق مفهوم القانون هو ضروري من أجل أنّ القانون إنّما يجب

---

(٢٤٥) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 146, HW 7, S. 295.

(٢٤٦) Ebd., § 33, S. 87.

(٢٤٧) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 29, HW 7, S. 80.

أن يُعتبَر بوصفه «كيان الإرادة الحرة»[٢٤٨]؛ ولهذا السبب لا يجوز أن يتمّ حصره في اللحظة المجردة والثانوية للقانون «بالمعنى الحقوقي(٤٤٢)»، مهما كان هذا الأخير هامّاً. وفي النهاية فإنّه ينتج عن المفهوم التأمّلي للقانون، كما هو معروض في مقدّمة كتاب **الخطوط الأساسية لفلسفة القانون**، أنّ كلّ ما يتّصل بالحرية الموضوعية إنّما يجوز أن يسمّى «قانوناً»، من دون أن يشتمل هذا القانون على أيّ تناقضات ما بين «القطاعات»(٤٤٣) المختلفة:

«إنّ كلّ مرحلة من مراحل تطوّر فكرة الحرية إنّما له قانونه الخاص، وذلك من أجل أنّه كيان الحرية في واحد من تعيّناتها الخاصة. وحين يتمّ الحديث عن تضادّ الخلقيّة أو الحياة الأخلاقية مع القانون، فإنّه لا يُقصَد من وراء القانون سوى القانون الصوري للشخصية المجردة. إنّ الخلقيّة والحياة الأخلاقية ومصلحة الدولة هي، كلٌّ بنفسه، قانون مخصوص، وذلك لأنّ كلّ واحدة من هذه الهيئات هي تعيّنٌ وكيانٌ للحرية. وهي لا يمكن أن تدخل في تصادم إلّا من جهة ما أنّ كونها قانوناً سيضعها على خط واحد؛ لو أنّ وجهة النظر الخلقيّة للروح لم تكن هي أيضاً قانوناً، الحرية في واحد من أشكالها، فإنّها لا يمكن أبداً أن تدخل في تصادم مع قانون الشخصية أو مع قانون آخر، من أجل أنّ هذا القانون إنّما يحتوي في ذاته على مفهوم الحرية، التعيّن الأعلى للروح، الذي بإزائه لا يكون أيّ أمر آخر سوى شيء بلا جوهر. لكنّ التصادم إنّما يحتوي في الوقت نفسه على هذه اللحظة الأخرى، ألا وهي أنّه محدود ومحصور، وبالتالي هو شيء ملحقٌ بشيء آخر وخاضع له؛ وحده القانونُ الخاص بروح العالم هو القانون المطلق بلا قيد أو شرط»[٢٤٩].

إلى جانب القانون الخاص والقانون الدستوري والقانون الدولي، يدخل أيضاً في إطار المفهوم الموسّع للقانون «قانون الإرادة الذاتية» كما «قانون روح العالم»، وذلك من دون أن يظهر ذلك كأنّه مجانسة(٤٤٤) صرفة أو كأنّه مجرّد لعب بالألفاظ. هذه نقطة هامة تمسّ العلاقة المركّبة

---

(٢٤٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 486, HW 10, S. 304.

(٢٤٩) Ebd., § 30 Anm., S. ProductID83 f83 f.

التي تربط هيغل بإشكالية القانون الطبيعي. لقد بدا له ضرورياً أن يعمل مثل نظرية القانون الطبيعي على بلورة مفهوم واحد وشامل للقانون، يتجاوز الطابع المجزّأ للفروع الوضعية، القانونية منها كما الأخلاقية والسياسية. وإنّه من المهمّ لديه أنّ هذا المفهوم ليس مجرّد توسيع لمفهوم القانون الخاص ـ مع علاقة الملكية (الخاصة) التي تنتمي إليه. إنّ مفهوم القانون (٤٤٥) هو من الناحية المنطقية مستقل عن البنية الأساسية للقانون الخاص، التي تقوم في إطار الملكية بوصفها علاقة الشخص ـ و ـ الشيء (٤٤٦)؛ على الضدّ من ذلك: فإنّما انطلاقاً من مفهوم القانون يجب أن يتمّ تأسيسها.

كذلك فإنّه ليس بالقرار التعسّفي، من وجهة نظر هيغل، أنّ هذا الشكل من إضفاء الموضوعية على الحرية قد مُنح اسم «القانون (٤٤٧)». فمن حيث إنّه قد وسّع من مفهوم القانون على هذا النحو، فهو قد حاول أن يرسّخ التطابق المبدئي للتمثّلات الجارية للقانون مع تصوّره التأمّلي لحرية تفترض عمليّةَ مَوْضَعتها الخاصة على نحو دائري. إنّه فقط من هذا المنظور المتعلّق [٢٠٣] بمفهوم «موسّع» للقانون إنّما يكون الانقسام إلى قانون خاص وخلقيّة وحياة أخلاقية أمراً قابلاً للتفكير بالنسبة إليه.

٥ ـ ٣ الطابع المجرّد لـ «القانون المجرّد»

إنّ تخصيص القانون «بالمعنى الضيق» بوصفه «مجرّداً» و«صورياً» ينطوي من دون شكّ على وجه من التنسيب لهذا التعبير الأوّل عن عملية إضفاء الموضوعية على الحرية. لكنّ الإشارة الملحّة إلى الطابع المجرّد للقانون لا ينبغي أن تؤوَّل على أنّها ازدراء أو احتقار له. فبقدر ما كان هيغل يرفض عبادة القانون (٤٤٨) التي تحوّل القانون إلى بُعد مقوّم للحياة الأخلاقية وإلى حقيقة الروح الموضوعي، بقدر ما كان يعارض محاولة النظر إليه بوصفه ظاهرةً هامشيةً أو فقط بوصفه حلّة يتحلّى بها الواقع. وإنّه على أساس طابعه المجرّد إنّما تكون للقانون ضرورةٌ منطقية وتاريخية خاصة، ينبغي أن يتمّ الاعتراف بها.

بأيّ وجه يكون «القانون بالمعنى الحقوقي» مجرّداً؟ إنّه كذلك أوّل الأمر وقبل كل شيء على أساس مبدئه الوحيد، الشخصية القانونية:

«وفي الواقع يتأسّس القانون وكلّ تعيّناته على الشخصية الحرّة فحسب، [فهو] تعيّن للذات بذاتها»[٢٥٠].

يمكن أن تُخصَّص الشخصيّة باعتبارها علاقةً للحرية مع ذات نفسها، تعبّر عن نفسها بوصفها علاقة غير معرَّفة وبهذا المعنى علاقة صورية بين الشخص والشيء. ومن جهة ما هو نقطة انطلاق سيرورة الروح الموضوعي فإنّ الشخص يشارك في التعيّن الذي يميّز الروح الحرّ من حيث هو نقطة انتهاء الروح الذاتي: فهو، كما يقول هيغل في **موسوعته**، «**الإرادة الحرة، التي توجد لذاتها بوصفها إرادة حرة**»[٢٥١]؛ وفي كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون** نحن نعثر على الصيغة التالية: «إنّ المفهوم المجرّد لفكرة الإرادة هو بعامة الإرادة الحرة، التي تريد الإرادة الحرة»[٢٥٢]. غير أنّه حين يتمّ إضفاء طابع موضوعي وصوري على هيئة الشخص فإنّ الإرادة سوف تنفصل عن الدائرة التي في نطاقها ظهر مفهومها، نعني دائرة الذاتية: إنّ «الإرادة القانونية» ليست هي «الإرادة الذاتية» بل هي «إرادة موضوعية»[٢٥٣]. فبينما تصرف الإرادة الذاتية جهدها في السعي وراء (٤٤٩) حريتها الخاصة، فإنّ الإرادة القانونية الموضوعية، وذلك يعني الشخصية القانونية (٤٥٠)، إنّما تنقل العلاقة بذاتها، التي تشكّل حريتها، إلى نطاق موضوعية هي ذاتها صورية وغير متعيّنة، وذلك يعني إلى عالم الأشياء. إنّ الإرادة إنّما تضفي على نفسها طابعاً موضوعياً من جهة ما تريد ذاتها في صلب الأشياء، ونعني بذلك من جهة ما تدّعي ذاتها بوصفها قوة تملّك للموضوعية هي من حيث المبدأ قوة بلا حدود ولا قيود، أو، وهو الشيء نفسه، بوصفها قوة لا متناهية لإضفاء الموضوعية على ذاتها في صلب الأشياء: «الإنسان [بوصفه] سيّداً على كلّ ما هو داخل الطبيعة»[٢٥٤].

---

(٢٥٠) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 502 Anm., HW 10, S. 311.

(٢٥١) Ebd., § 481; S. 300.

(٢٥٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 27, HW 7, S. 79.

(٢٥٣) Vgl. ebd., *Randbemerkungen zu* § 90, S. 178 und § 104, S. 201.

(٢٥٤) Ebd., *Randbemerkungen zu* § 39, S. 98. Vgl. ebd., § 44, S. 106.

ومتى أخذناها لذاتها فإنّ الأهلية القانونية (٤٥١) تعبّر عن نفسها في معنى تعريف هوبس للقانون الطبيعي بوصفه حقّاً في كلّ شيء (٤٥٢). وإذا كانت الشخصية هي «القاعدة المجردة هي ذاتها للقانون المجرد ومن ثم الصوري»[٢٥٥]، فإنّ التعبير الفعلي عنها هو الفعل (القانوني) الصوري لتملّك الأشياء، التي ضمنها ينبغي أن يُحسَب الجسد الخاص[٢٥٦] مثل الموضوعات الطبيعية والمصنوعات. وإنّه من واقعة أنّ الإنسان يمتلك جسده، من حيث ما يهذّب ويدرّب نفسه، إنّما استنتج هيغل الطابع غير المعقول قانونيّاً لكلّ شكل من الاستعباد أو الرقّ(٤٥٣): إذ هو يقوم على سلب مبدإ الشخصية. والحال أنّ حرية الملكيّة هي التنفيذ العيني «للقانون الكلي لامتلاك أشياء الطبيعة»[٢٥٧]، الذي في صلبه تكمن الأهلية القانونية للشخص.

«وحدها الشخصية [تمنح] حقّاً في الأشياء [. . .] ومن ثَمّ فإنّ الحق الشخصي [هو] في جوهره **حقّ عيني في الأشياء**»[٢٥٨].

ولهذا السبب لم يكن ك. روزنزفايغ (٤٥٤) على خطإ حين ذهب إلى أنّ المفهوم الهيغلي للقانون يتكلّم من وجهة نظر المالك الحرّ، الذي صار واقعياً مع إلغاء البنى الجامدة لمجتمع قائم على الطبقات (٤٥٥). وثَمّة ملاحظة أثبتها هيغل في الهامش تدقّق أنّ الملكية هي «الأمر المستمر» في [كامل أطوار] البحث داخل دائرة القانون المجرد[٢٥٩]. وذلك أنّ الملكية إنّما تعبّر، حسب هيغل، عن ماهيّة القانون المجرد، والتي تتمثّل في تشيئة الحرية الشخصية. ولهذا السبب يمكن وينبغي أن تُنظَّم جملة التعيّنات التي هي متضمَّنة داخل هذه الدائرة (قانون التعاقد، أشكال خرق القانون وإعادة تثبيت القانون) تنظيماً نسقيّاً انطلاقاً من الملكية وحدها.

لا يمكن هنا أن تُحلَّل نظرية القانون المجرد بشكل مفصّل. لكنّ ما

---

(٢٥٥) Ebd., § 36, S. 95.

(٢٥٦) Vgl. ebd. § 57, S. 65 und § 66, S. 72.

(٢٥٧) Ebd., § 52 Anm., S. 115.

(٢٥٨) Ebd., § 40 Anm., S. 99.

(٢٥٩) Ebd., *Randbemerkungen zu* § 40, S. 101.

ينبغي أن نناقشه هو الدلالة العامة، وفي الواقع الموجبة، للطابع المجرد للقانون. إنّ طابعه الصوري هو بلا ريب يحول دون أن يكون القانون فعليّاً من ذات نفسه: إذا كان الشخص يملك حقّاً في كلّ شيء، فإنّه على مستوى الوقائع هو لا يملك أيّ شيء تحت سلطته، حتى [يوجد] مبدأ معيّن للتحقق الفعلي، هو ذاته لا يمكن أن يكون من طبيعة قانونية، يحوّل ذلك الحقّ غير المقيّد ولكن الصوري إلى حيازة محدودة ولكن واقعية. هذا المبدأ لا يظهر في دائرة القانون بل فقط في إطار الحياة الأخلاقية، وبالتحديد في نطاق المجتمع المدني. (ولو أنّ هيغل لم ينقد خرافة الحالة الطبيعية، لكان يمكن للمرء أن يزعم أنّه يستدلّ على القانون الطبيعي على طريقة هوبس[(٢٦٠)]. ولهذا السبب فإنّ النزعة الصورية للقانون، والتي يُبالَغ عادة في التجديف عليها، إنّما لها طابع موجب. إنّ القانون يحدّد الشكل الكلّي للعلاقة [٢٠٤] بين الإنسان والطبيعة، والتي تحصل من خلال العمل على تعبير ملموس وإن كان جزئياً، كما لعلاقات البشر في ما بينهم، وذلك طالما كانت هذه العلاقات وعلى نحو غير واعٍ منضوية تحت هدف أخلاقي.

ولقد سبق لهيغل أن صاغ هذا الأمر في المقالة حول أصناف التناول العلمي للقانون الطبيعي سنة ١٨٠٣ على النحو التالي: إنّ تحويل الجزئيّة إلى كلّية هو «ما بواسطته تتشكّل دائرة القانون»[(٢٦١)]. إنّ تقييديّة(٤٥٦) القانون المجرّد تكمن على الحقيقة في تجريديّته؛ بيد أنّه إنّما من هذه التجريدية هو يستمدّ أيضاً امتداده غير المحدود، والذي لا يظهر مداه الحقيقي إلّا إذا أمكن للعلاقات الملموسة، التي تتطوّر في نطاق المجتمع المدني، أن تستوفي هذا الشكل القانوني. وينضاف إلى ذلك أنّ تجريديّة القانون لها نتيجة عمليّة هامة: إنّ الطابع الصوري المحض والكلّي المجرّد للشخصية القانونية يقتضي أنّه لا أحد يبقى مستثنى منه ويتضمّن رفض الاستعباد ونظام الرقّ؛ وحسب هذا المبدإ ـ كما هو الحال في

---

(٢٦٠) Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 502 Anm., HW 10, S. ProductID311 f311 f.

(٢٦١) Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts* (1803), HW 2, S. 484.

القانون الروماني أو في المجتمع الإقطاعي ـ فإنّ الأهلية القانونية هي مرتبطة بوضع سياسي واجتماعي ملموس. إذا أمكن أن يُنظَر إلى حقّ الملكية بوصفه حقّاً غير قابل للاستلاب، وإذا كان يشكّل النواة الفعلية «لحقوق الإنسان الأبدية»[٢٦٢]، فذلك تحديداً على أساس طابعه الكلّي ـ الصوري. وبقدر ما امتنع هيغل عن اعتبار حقوق الإنسان أو القانون بعامة القاعدة الأساسية لكلّ سياسة لها معنى (إذْ في هذا المجال سوف يؤدّي الطابع المجرّد للمبدإ إلى الإرهاب)، بقدر ما اعتبر تلك الحقوق بمثابة الشرط الأوّلي للنظام الاجتماعي الحديث، الذي يقوم على ركنين أساسين هما حرية الشخص و أمن الملكية. بذلك فإنّ تجريديّة القانون الخاص هي الضمانة على الصلاحية الكلّية لمبادئه. ومن أجل أنّه مجرّد، فإنّ القانون غير مرتبط لا بزمان ولا بمكان (لكنّ ذلك يجب أن لا يعني أنّه سيكون متّبعاً في كلّ زمان وكلّ مكان). إنّ القانون (المجرد حقاً) لا يمنح الحرية مضمونها ـ فهذا الأخير هو أقرب لأن يكون من طبيعة أخلاقية وسياسية ـ، بل هو يشير إلى الشروط الصورية الكليّة لهذا الحرية. وإنّ القانون هو بهذا المعنى شيء لا يمكن تجاوزه. فإنّ حريّةً تعرّف نفسها ضدّ القانون أو خارجه هي بالنسبة إلى هيغل أمر لا يمكن تصوّره.

جان فرانسوا كيرفيغان

٥ ـ ٤ الجريمة والعقاب

تناول هيغل نظرية العقاب، نعني عملية إضفاء المشروعية على مؤسسة العقاب القانوني، بادئ ذي بدء في القسم الأوّل من كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون** الذي يحمل عنوان «القانون المجرد»، وبالتحديد في الفصل الثالث منه الذي عنوانه «الظلم» (٤٥٧) (الفقرات ٨٢ ـ ١٠٤). ههنا يتعلّق الأمر بمفهوم العقاب وتأسيس عدالته (٤٥٨). بيد أنّنا نعثر على استكمالات وإضافات حول الغاية من العقاب وتقدير العقاب في القسم الثالث من الكتاب «الحياة الأخلاقية»، وتحديداً

(٢٦٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 433 Zusatz, HW 10, S. 224.

في الفصل الثاني منه «المجتمع المدني» (الفقرات ٢١٤ و٢١٨ ـ ٢٢٠). في ما يخصّ المسألة نفسها علينا أن نذكر أيضاً الملاحظات الهامة عن نظرية الفعل ونظرية الإسناد الواردة في القسم الثاني من الكتاب الذي عنوانه «الخلقيّة» وتحديداً في الفقرات ١١٣ ـ ١٢٠ و١٣٢[٢٦٣]. (أمّا المحاولات المتباعدة والمتقطّعة عن فلسفة في القانون الجنائي والتي نجدها في الكتابات الأولى لهيغل، مثلاً في **روح المسيحية** (١٧٩٨ ـ ١٨٠٠) وفي مقالة **القانون الطبيعي** (١٨٠٢ ـ ١٨٠٣) أو في القسم الثالث من **الفلسفة الواقعية لفترة إيينا** (٤٥٩) (١٨٠٥ ـ ١٨٠٦)، فإنّنا لا نحتاج هنا للخوض فيها).

ما طالب به هيغل هو ضرورة بسط مفهوم العقاب بسطاً فلسفياً، فهو قد أدمجه في المنظومة المنطقية التأمّلية لمذهبه في ميتافيزيقا الإرادة[٢٦٤]. بذلك فإنّه حين يتكلم هيغل عن «المفهوم» علينا أن نفكّر في المعنى الهيغلي المخصوص للمنطق التأمّلي للمفهوم، الذي يريد مع التفريعات الجدلية للمقولات من حيث هي تعيينات للفكر أن يستخرج أيضاً بالتبادل (٤٦٠) التعيينات المادية للكينونة. وإنّه انطلاقاً من التعيين المنطقي التأمّلي لمفهوم الإرادة طوّر هيغل مفهوم القانون بوصفه «كيان الإرادة الحرة»[٢٦٥]. وإنّه في صلب هذه الإرادة مباشرةً إنّما صار مفهومُ العقاب ومقياسُ **عدالته** من حيث هي مؤسسة القانون متعيّنيْن.

إنّ نظرية العقاب القانوني هي عند هيغل قسم من نظرية الظلم. ويفرّق هيغل بين ثلاثة أنواع من الظلم: «الظلم غير المتعمّد» و«الاحتيال» و«الجريمة»[٢٦٦]. يكون هناك ظلمٌ غير متعمّد حين يقوم شخص، في إطار الاعتراف بالقانون، بأخذ شيء باعتباره قانوناً (وبالتالي العمل به)، والحال أنّه ليس بقانون (فهو ظلم). هنا يتعلق الأمر بخطأ قانوني (خطأ في الوقائع أو خطأ في المنع). أمّا في حالة الاحتيال فإنّ الشخص يقوم

(٢٦٣) حول شروح مفصّلة عن فلسفة القانون الجنائي لدى هيغل قارن: Flechtheim 1975, Primoratz 1986, Klesczewski 1991, Seelmann 1995, Mohr 1997.

(٢٦٤) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), §§ 4-29, HW 7, S. 46-83.

(٢٦٥) Ebd., § 29, S. 80.

(٢٦٦) Vgl. Ebd., § 83.

بفعل مخالف للقانون وهو يعلم ذلك، لكنّه يمنح فعله أمام الآخرين مظهر القانون. فهو يستخدم الاعتقاد الخاطئ للأشخاص الآخرين لصالحه. وأمّا في حالة الجريمة فإنّ القانون لا هو معترَف به ولا هو أيضاً يوحي فقط بمظهر القانونية (٤٦١). فإنّ المجرم يريد الظلم. من هنا أطلق هيغل أيضاً على الجريمة اسم «الظلم الحقيقي»[٢٦٧]. وإنّما في صلة بالجريمة هو قد طوّر مفهوم العقاب. إنّ الجريمة تنتهك «القانون بما هو قانون»[٢٦٨]. فهي تسلب الإرادة الجزئية للشخص الآخر كما تسلب أيضاً الإرادة الكلية للقانون وهي بما هي كذلك إكراه (٤٦٢). ويعرّف هيغل هذا الإكراه بوصفه «عنفاً ضدّ وجود طبيعي، حيث استقرّت إرادة ما»[٢٦٩]. هذا النوع من الإكراه هو متناقض مع نفسه ومن ثَمّ هو يدمّر نفسه بنفسه: فهو تعبير عن إرادة حرة تعتدي على وجود الحرية.

[٢٠٥]» من أجل أنّ الإرادة لا تكون فكرة أو حرة فعلاً إلّا من جهة ما يكون لها وجودٌ (٤٦٣)، ومن جهة ما يكون الوجود الذي استقرّت فيه هو كينونة (٤٦٤) الحرية، فإنّ العنف أو الإكراه يدمّر نفسه بنفسه تدميراً مباشراً في صلب مفهومه، من حيث هو تعبير عن إرادة ما، يبطل (٤٦٥) التعبير أو الوجود الذي من شأن إرادة ما. بذلك فإنّ العنف أو الإكراه، متى أخذناه بشكل مجرّد، هو غير قانوني أو ظالم (٤٦٦)»[٢٧٠].

في هذا الموضع، وأثناء الانتقال من الفقرة ٩٢ إلى الفقرة ٩٣، يمكن أن يُمسَك بالتصوّر الأساس في فلسفة هيغل عن منطق تأمّلي يطوّر تعيينات المفهوم وتعيينات الكينونة ضمن استنباط مقولي واحد، وأن يُفهَم فهمًا جيّداً: إنّ التناقض مع الذات في صلب مفهوم الإكراه إنّما يصبح ههنا، حسب هيغل، «قابلاً للتصوير»:

«إنّ كون الإكراه هو في مفهومه يدمّر نفسه، إنّما يجد تصويره الواقعي في أنّ الإكراه لا يتمّ رفعه (٤٦٧) إلّا عبر الإكراه؛ ومن هنا فهو

(٢٦٧) Ebd., § 95, S. 181.
(٢٦٨) Ebd., § 90 Z, S. 178.
(٢٦٩) Ebd., § 92 R., S. 179.
(٢٧٠) Ebd., § 92, S. 179.

قانوني ليس فقط بشرط ما بل ضرورةً ـ وبالتحديد من حيث هو إكراه ثانٍ، هو رفعٌ لإكراهٍ أوّل»[٢٧١].

في هذه الحالة، هل يقوم هيغل باشتقاق «ضرورة» «إكراه ثان» انطلاقاً من التناقض مع النفس الذي يحتوي عليه «الإكراه الأول» أثناء الاعتداء على القانون؟ وأيّة ضرورة؟ إنّ ما يكون طبقاً لمفهومه متناقضاً مع نفسه هو باطل (٤٦٨). وهذا بالتحديد ما ينطبق على حالة الاعتداء على القانون. من دون شك، إنّ الجريمة لها من هذه الناحية «وجود خارجي، موجب»، وذلك لأنّها تتجسّد دوماً في حدث معيّن وفي الإضرار بالغير (٤٦٩). إلّا أنّها «في ذاتها هي شيء باطل»، لأنّها متناقضة مع نفسها. أمّا بطلانها فهو «يتجلّى» ـ حسب هيغل ـ في أن يتمّ «القضاء عليها» (٤٧٠). وكما أنّ الاعتداء على القانون «يوجد» أيضاً على الدوام في شكل حدوث ملموس للإضرار المخالف للقانون، فإنّ بطلان الاعتداء على القانون «يوجد» في شكل القضاء عليه. وإنّ القانون، من جهته، إنّما يثبت نفسه، من حيث ما يسلب سلبَه، بوصفه قانوناً فعلياً وساري المفعول. وإنّما العقاب هو سلب السلب.

أمّا بالنسبة إلى الأسس المنهجية المميّزة للفلسفة الهيغلية فإنّه لأمرٌ هام أن نرى أنّ هيغل لا يلجأ هنا إلى معايير فوق ـ وضعية، من جنس القانون الطبيعي، أو مؤسسة بشكل لاهوتي أو خلقية. فإنّ حجة هيغل لا تقوم على عمليّة إضفاء طابع معياري (٤٧١) على الإكراه القانوني بواسطة الفلسفة الخلقية، بل هي تعيين للإكراه القانوني مستمَدٌّ من «مفهوم» الإكراه وعلى نحو غير مباشر من مفهوم الإرادة الذي يؤدي دوراً نسقيّاً أساسياً في فلسفة القانون الهيغلية.

«إنّ القانون المجرّد هو قانون إكراه، وذلك من أجل أنّ الظلم المقترَف ضدّه (٤٧٢) هو عنف ضدّ وجود حريتي في شيء خارجي، وإنّ الحفاظ على هذا الوجود ضدّ العنف هو بذلك يوجد هو ذاته بوصفه فعلاً خارجياً وعنفاً رافعاً (٤٧٣) لذلك العنف الأول»[٢٧٢].

وإنّه لذو دلالة، سواء من ناحية تاريخية أو من ناحية نسقية، أنّ

---

(٢٧١) Ebd., § 93.

(٢٧٢) Ebd., § 94, S. 180.

هيغل هو، باعتماده على «الاشتقاق المفهومي التحليلي»، قد حرّر العقاب بشكل متسق من كلّ معاني الثأر أو ردّ الاعتبار. كذلك لا يمكن أن يتعلّق الأمر بمقابلة (٤٧٤) الشرّ بشرّ آخر (أي بالثأر) أو بالردع عبر التخويف بإنزال الشرّ. فإنّ هيغل قد عارض نظرية الوقاية، التي دافع عنها الفلاسفة أو منظّرو القانون الذين فكّروا في نطاق التنوير الأوروبي دفاعاً تقدّمياً صارماً، ووجّه لها نقداً حادّاً: فهي تحطّ من قدر الإنسان إلى مرتبة حيوان قابل للتعيين الحتمي. إنّ نظرية التخويف ـ وهيغل يحيل هنا على بول يوحنا أنسلم فيورباخ (٤٧٥) (١٧٧٥ ـ ١٨٣٣) ـ إنّما تقترف خطأً فلسفياً فادحاً، وذلك أنّها:

«تفترض سلفاً أنّ الإنسان ليس حرّاً وتريد أن تمارس عليه إكراهاً ما من خلال تمثّل شرّ ما. لكنّ القانون والعدالة إنّما ينبغي أن يكون مقرّهما في الحرية والإرادة وليس في اللّاحريّة التي إليها يتوجّه التهديد. إنّ حال تأسيس العقاب على هذا النحو كحال من يرفع العصا في وجه كلب فإذا بالإنسان يُعامَل ليس حسب شرفه وحريته، بل مثل كلب.»[٢٧٣]

إنّ السؤال الحاسم في أيّ نظرية فلسفية في العقاب قد وقع تجاهله من قِبل نظرية الوقاية: «ماذا عندئذ عن قانونيّة التهديد؟»[٢٧٤] إنّ عدالة العقاب القانوني لا يمكن حسب هيغل أن تجد تبريرها وتأسيسها إلّا في أمر واحد هو كونها توجد في صلب عملية الجريمة نفسها. وبالتحديد هذا الأمر هو مغزى التأسيس الهيغلي لقانون العقوبات: ليس العقاب شيئاً آخر سوى «تصوير» و«عرض» ذلك القانون الذي كان المجرم من خلال فعلته قد وضعه بنفسه.

«إنّ الإساءة التي تُسلَّط على المجرم هي ليس فقط عادلة في ذاتها ـ فمن حيث هي عادلة هي في الوقت نفسه إرادتُه الكائنة في ذاتها، وجودٌ معيّن لحريته، وهي قانونُه ـ ، بل هي أيضاً حقّ للمجرم ذاته، بمعنى مطروح في صلب إرادته الموجودة، في فعله الخاص. إذْ في صلب فعله من حيث هو كائن عاقل، يوجد أنّ هذا الفعل هو شيء كلّي، إنّه من

---

(٢٧٣) Ebd., § 99 Z, S. 190.

(٢٧٤) Ebd.

خلاله قد تمّ سنّ قانون (٤٧٦)، فيه يكون المجرم قد اعترف بذاته، وإليه إذاً يجوز أن يتمّ إخضاعه كما إلى قانونه (٤٧٧) الخاص»[٢٧٥].

كما هو الحال مع كنط، فإنّ هيغل يقصد بالفاعل أو المذنب كائناً عاقلاً، تكون أفعاله على الدوام تطبيقاً لجملة من القواعد (٤٧٨) (أو المسلمات). ومن ثَمّ ليس العقاب شيئاً آخر سوى [٢٠٦] القانون المطروح والمعترَف به من قِبل المجرم في صلب فعله، الذي طُبِّق عليه: إنّه الإدراج الذاتي (٤٧٩). إنّه على هذا النحو فقط تتمّ معاملة المجرم بوصفه كائناً عاقلاً، بدل معاملته بوصفه حيواناً، ويقع إدراك العقاب بوصفه ضرورياً على صعيد المفهوم، بدل إدراكه بوصفه ثأراً. وإنّه هكذا فحسب ينبغي تبرير العقاب أمام المجرم؛ فهو يشارك في «الموافقة على المعاقبة [. . .] من خلال فعلته نفسها»[٢٧٦].

«أن يُنظر إلى العقاب على أنّه [في صلب الفعل] يتضمّن الحقّ الخاص بالمجرم، هو أمر يقتضي أنّ المجرم يُشرَّف بوصفه كائناً عاقلاً. ـ هذا الشرف ما كان له أن يُمنَح له لو أنّ مفهوم عقابه ومقياسه لم يؤخذا من صلب فعلته نفسها؛ ـ وأكثر من ذلك لو تمّ اعتبارُه مجرّد حيوان مضرّ، يكون علينا أن نجعله غير مضرّ، أو أن نقصد إلى ترهيبه وإصلاحه»[٢٧٧].

يسمّي هيغل إبطال (٤٨٠) الجريمة ضمن عملية العقاب «اقتصاصاً» (٤٨١)، ولكن ليس في معنى شرّ ما باعتباره اقتصاصاً من شرّ آخر، بل بناءً على سببين. أوّلهما هو أنّ العقاب هو «طبقاً للمفهوم إساءة للإساءة»[٢٧٨]، وهو ما يخصّصه هيغل أيضاً بوصفه «سلب السلب». ينبغي أن يتمّ رفع الجريمة، لأنّها «لولا ذلك لكان لها أن تجوز ويُعمَل بها(٤٨٢)»[٢٧٩]. ومن حيث إنّ العقاب يكشف أنّ الجريمة لا تجوز (إنّه «ينبغي أن نبيّن صراحةً أنّ الجريمة لا تجوز»[٢٨٠]، فهي بمثابة «إعادة

---

(٢٧٥) Ebd., § 100.

(٢٧٦) Ebd., § 100 Z, S. 192.

(٢٧٧) Ebd., § 101, S. 192.

(٢٧٨) Ebd., § 100 A, S. 191.

(٢٧٩) Ebd., § 99, S. 187.

(٢٨٠) Ebd., § 96 R., S. 185.

تنصيب (٤٨٣) القانون»[٢٨١]. وأمّا السبب الثاني فهو أنّ هذا السلب إنّما له «امتداد كمي وكيفي معيّن»، هو متعيّن من خلال الجريمة التي يُراد سلبُها. ومن هنا فإنّ الأمر لا يتعلّق بالتساوي (٤٨٤) بين الجزاء الجنائي المخصوص والفعلة المخصوصة (مبدأ المعاقبة بالمثل، «السرقة بالسرقة والغصب بالغصب والعين بالعين والسن بالسن، حيث يمكن للمرء فضلاً عن ذلك أن يتخيّل الفاعل أعوراً أو أهْتَماً»[٢٨٢]، بل الأمر يتعلق «بالهوية (٤٨٥) بينهما [...]حسب القيمة التي من شأنها»[٢٨٣]. هذا يعني قابليّة المقارنة (٤٨٦) بين الفعل والعقاب بناءً على «خاصيتهما العامة بأنّهما نوعان من الإساءة» وبالتالي العلاقة النسبية (٤٨٧) بوصفها «القاعدة الأساسية بالنسبة إلى الأمر الجوهري، الذي استحقه المجرم، ولكن بالنسبة إلى الهيئة الخارجية المخصوصة للجزاء[٢٨٤]». وعند تقدير العقاب يمكن وينبغي أيضاً، حسب هيغل، أن توضَع مقاييس اجتماعية لتشخيص الإجرام ومقاييس تاريخية للإجرام. ومن ثَمّ هنا أيضاً تؤدي جوانب الوقاية دوراً ما.

«إنّ مدوّنة جنائية إنّما تنتمي [...] قبلاً وبالخصوص إلى عصرها وإلى حالة المجتمع المدني فيه»[٢٨٥].

إنّ كنط وفيشته وهيغل إنّما هم متفقون على بعض التحديدات والأدلة المفهومية الأساسية. وينتمي إلى هذا: مطلب العدل وذلك حتى في صلب نظرية العقاب القائمة على الأهلية العقلية للإنسان؛ إنّها الأطروحة القاضية بأنّ الفاعل هو بفعلته قد أنزل بنفسه وبالجميع ما كان أنزله بضحيته؛ والنتيجة هي أنّ العقوبة هي التعبير المطابق عن هذا الإدراج الذاتي؛ والأطروحة القائلة بأنّ العقاب هو إعادة تنصيب القانون المعتدى عليه من قِبل المجرم. ومما هو مشترك بينهم أيضا بشكل أساس هو التمييز الهام من جهة نسقية بين تبرير عدالة العقاب بوصفها مؤسسة قانونية وبين ذكر

---

(٢٨١) Ebd. § 99, S. 187.

(٢٨٢) Ebd., § 101 A, S. 194.

(٢٨٣) Ebd., § 101, S. 192.

(٢٨٤) Ebd., § 101 A., S. 194.

(٢٨٥) Ebd., § ProductID218 A218 A, S. 372.

المقياس الذي يحدّد كيفية تقدير العقاب. أمّا الفوارق المهمة فهي تهمّ قبل كل شيء عملية تعيين الهدف من العقاب وشكل إضفاء المشروعية المرتبط بها. فبينما تكمن عدالة العقاب بالنسبة إلى كنط وهيغل في الإقرار الذاتي للقانون ضدّ عملية الاعتداء على القانون (التي بإزائها هما يستعملان مصطلح «الاقتصاص»)، فإنّ العقاب لا يمكن حسب فيشته أن يُشرَّع إلّا بأنّه مستعمَل بوصفه وسيلة لتحقيق أمن الجماعة القانونية وبقائها وإنّ التهديد به بشكل وقائي من شأنه أن يؤدي إلى منع (أو على الأقل إلى الحدّ من) الاعتداءات على القانون. وبالرغم من هذه الفوارق المفهومية الأساسية في نظرية العقاب فإنّ المؤلفين الثلاثة قد صوّبوا وجهتهم معاً مرة أخرى نحو «نظرية مصالحة» حديثة (ممثّلة بوجه ما في علم القانون الألماني): لا أحد من أهداف العقاب الثلاثة (القصاص، الترهيب، الإصلاح) يمثّل وحده لذاته تشريعاً مرضياً كافياً للعقاب، بل ينبغي على هذه الأهداف، وخصوصاً تحت شرط المقياس الصعب والدقيق لمشروعية دولة القانون، أن تكمّل بعضها وأن ترسم حدوداً لبعضها بشكل متبادل.

جورج مور

٥ ـ ٥ المجتمع المدني بوصفه توسّطاً وحياة أخلاقية «مفقودة»

ضدّ القصّة المختلقة عن التمجيد الهيغلي للدولة، وهي قصة محبَّبة إلى الناس وتعود من جديد على الدوام، ينبغي علينا أن نؤكّد طرافة نظرية الحياة الأخلاقية[٢٨٦]. وكان هـ. ماركوز وبالخصوص ج. لوكاتش قد أبرزا إلى الصدارة[٢٨٧] أنّ وصف العنصر «الاجتماعي» هو الجدّة الحقيقية في التصوّر الهيغلي للروح الموضوعي. بلا ريب كان البحث عن فهم «جديد» للمجتمع بوصفه تشكّلاً غير سياسي، من الأمور التي أهمّت الناس في نهاية القرن الثامن[٢٨٨]. وعلى ذلك فإنّ هيغل كان أوّل من نجح في بلورة مفهوم المجتمع المدني الحديث. وإنّ تصوّره لمجتمع

---

(٢٨٦) Vgl. u/a. Riedel 1970; Rosenzweig 1920; Pippin 1996; Taylor 1979.

(٢٨٧) Vgl. Marcuse 1976; Luk?cs 1986.

(٢٨٨) Vgl. Waszek 1988.

متميّز عن الدولة وبالرغم من ذلك هو تابع لها، ومؤسَّس على آلية اقتصاد السوق المعدّلة ذاتياً بهذا القدر أو ذاك، هو المحاولة الكبرى الأولى للتعبير عن التحويل العميق لفكرة المجتمع المدني (٤٨٨) منذ القرن السابع. فبالنسبة إلى هيغل من الجوهري ألّا نخلط أو نبادل الدولة مع المجتمع المدني[٢٨٩]: من جهة، من أجل إبراز الوظيفة السياسية الحقيقية للدولة، والتي [٢٠٧] لا تُستنفَد في سلسلة من الأوامر أو التكاليف «الاجتماعية»؛ ولكن من جهة أخرى، من أجل التوكيد عمليّة تنسيب العنصر السياسي من قبل المحدثين.

إنّ العنصر المميّز للحياة الأخلاقية الحديثة هو أنّ الوجود السياسي قد كفّ ههنا عن فهم نفسه انطلاقاً من نفسه. وكان هيغل في الكتابات المبكّرة لفترة يينا، وعلى طريقة روسو، قد أعلى من شأن صورة(٤٨٩) «المواطن» ضدّ صورة «البرجوازي»[٢٩٠] (٤٩٠). أمّا في كتابيْ **الخطوط الأساسية** و**الموسوعة** فإنّ المجتمع المدني (٤٩١) هو على الضدّ من ذلك قد تحوّل إلى «أرضية توسّط»[٢٩١] بين الفرد والدولة. وإنّ ما يلفت النظر أكثر من أيّ شيء آخر هو أنّ هذا التوسّط هو مُنجَزٌ من قِبل الشيء الذي هو، في المجتمع المدني، الأكثر اغتراباً والأكثر خلوّاً إلى الروح، نعني من قِبل ما يُسمّى «منظومة الحاجات»، أي من قِبل السوق. ومع أنّ «منظومة التبعيّة من كلّ ناحية»[٢٩٢] هذه هي بالفعل موضع الانفصال بين الجزئي والكلي وبذلك هي موضع تفكّك معيّن للحياة الأخلاقية، فإنّها في الوقت نفسه هي شرط مصالحتها (السياسية) الحقيقية. أمّا ضمن منظومة الحاجات نفسها، فإنّ هذه المصالحة تبقى مصالحة موضوعية بحتة، تحدث بواسطة عملية تعديل الأفعال الفردية عبر «يد خفية»؛ ولهذا السبب هي لا تُعاش من قِبل الفاعلين بوصفها مفعولاً وأثراً

---

(٢٨٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 258 Anm., HW 7, S. 399; § 270 Anm., S. 424; und § 324 Anm., S. 492.

(٢٩٠) Vgl. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts* (1803), HW 2, S. 494; *System der Sittlichkeit*, GW 5, S. 336; *Philosophie des Geistes* (1805), GW 8, S. 261 f.

(٢٩١) Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (hrsg. V. K. H. Ilting), Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 567.

(٢٩٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 183, HW 7, S. 340.

لحريتهم، بل بوصفها إذعاناً للضرورة[٢٩٣]. وعلى ذلك فإنّ أيّة مصالحة أخلاقية (٤٩٢) إنّما تفترض ليس فقط توسّطاً موضوعياً بل في الوقت نفسه توسّطاً موضوعياً وذاتياً: هذا التوسّط هو مُنجَزٌ من قِبل الدولة وحدها باعتبارها دولة التجسيد المؤسساتي للحرية. وهكذا يظهر أنّ إدخال مفهوم المجتمع المدني، في نظرية الروح الموضوعي، ما وراء تبريره التاريخي الإمبريقي (تطوّر اقتصاد السوق الرأسمالي) إنّما يهدف إلى تجسيد التوسّطات عبر مؤسسات من قبيل العدالة وفئات المجتمع (٤٩٣) والاتحادات المهنية، تكون قادرةً على تجاوز التوتّرات الهيكلية في المجتمع الحديث. وهكذا يتعلّق الأمر في نظرية المجتمع المدني بالنجاح في جعل أفق المصالحة الذي في موضوعة «الحياة الأخلاقية» ضمن دولة العقل أمراً مقبولاً ومستساغاً.

بيد أنّ هذا التوسّط الذي يحقّق المصالحة هو أمر لا يحدث من غير احتكاك ولا بشكل نهائي. إنّ المجتمع المدني هو بالفعل حقل خصب لضرب ما من التطوّر المرضي الممكن. وقد وصفه هيغل في واحد من المقاطع الأكثر شهرة من كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون** والتي تومئ إلى الفكر الماركسي بشكل مباشر:

«(الفقرة ٢٤١) بيد أنّه كما هو الحال مع المشيئة الخاصة التعسّفية، يمكن للظروف العابرة والفيزيائية والملازمة للعلاقات الخارجية أن تنحدر بالأفراد إلى حالة الفقر، إلى حالة تترك لهم حاجات المجتمع المدني ولكنّها ـ من جهة ما تُنتزَع منهم وسائل الكسب الطبيعية وتُقطَع لديهم الرابطة الواسعة للأسرة بما هي نسب كبير ـ تجعلهم على الضدّ من ذلك يفقدون بهذا القدر أو ذاك كلّ امتيازات المجتمع مثل القدرة على اكتساب المهارات والثقافة بعامة بل حتى الرعاية القانونية والعناية الصحية بل وفي بعض الأحيان عزاء الدين... إلخ. إنّ السلطة العامة إنّما تأخذ لدى الفقراء مكانَ العائلة، وذلك سواء في ما يتعلق بالخصاصة المباشرة أو في الإحساس بالرهبة من العمل وبالسوء والنقائص الأخرى التي تنجم من هذا الوضع أو من الشعور بالظلم المصاحب له.

---

(٢٩٣) Ebd., § 186, S. 343.

(الفقرة ٢٤٢) إنّ ما هو ذاتي في الفقر وبعامة في كلّ أشكال الفاقة التي يكون كلّ فرد معرّضاً لها في دائرة الطبيعة، إنّما يتطلّب أيضاً إعانة ذاتية، سواء في ما يخص الظروف الخاصة أو في ما يتعلق بالعاطفة والمحبة. ههنا هو الموضع حيث تجد الخلقيّةُ (٤٩٤) ما يكفي لتفعله بالرغم من كلّ التنظيمات الكلية. ولكن من أجل أنّ هذه المعونة هي لذاتها وفي مفاعيلها خاضعة للمصادفة، فإنّ جهد المجتمع سيذهب نحو العثور على الكلي وإقامته في صلب الاحتياج ووسائل علاجه ونحو جعل هذه المعونة بلا فائدة.

وإنّ الطابع العرضي للحسنات والأوقاف واشتعال المصابيح عند صور القدّيسين... إلخ. قد وقع استكماله عبر المؤسسات العمومية للفقراء والمستشفيات وإضاءة الشوارع... إلخ. ولكن لا يزال أمام الإحسان (٤٩٥) الشيء الكثير ليفعله لنفسه، وإنّه لرأي خاطئ أن يسعى فقط إلى معرفة كيفية الاحتفاظ بهذا النحو من وسائل علاج الفاقة على مستوى خصوصية العاطفة وعرضيّة الإحساس بها ومعرفتها وأن يشعر أنّه قد أُسيء إليه وتمّت إهانته عبر الترتيبات والأوامر الإلزامية الكلية. إنّ الحالة العمومية إنّما ينبغي على الضدّ من ذلك أن يُنظَر إليها بوصفها تزداد اكتمالاً بقدر ما يكون الشيء الذي يُترَك للفرد كي يفعله لذاته بحسب رأيه الخاص أقلّ شأناً بالمقارنة مع ما يتمّ القيام به بطريقة كلية.

(الفقرة ٢٤٣) حين يجد المجتمع المدني نفسه داخل فعالية بلا أيّة عوائق فإنّه متصوَّرٌ كمجموعة سكانية وصناعية في حالة تقدّم داخل ذاتها. ـ ومن خلال إضفاء طابع كلّي على العلاقة بين البشر عبر حاجاتهم وعبر وسائل تهيئتها واستجلابها، يزداد، من جهة أولى، تراكم الثروات ـ إذ إنّه انطلاقاً من هذه الكلية المضاعفة يقع استخراج أكبر المكاسب ـ كما يزداد، من جهة أخرى، تفتيت وتقييد العمل الجزئي ومن ثمة تبعيّةُ [٢٠٨] وخصاصةُ الطبقة (٤٩٦) المرتبطة بهذا العمل، وما يتصل بذلك من عدم القدرة على الشعور والتمتّع بالحريات الأخرى وعلى الخصوص بالامتيازات الروحية للمجتمع المدني.

(الفقرة ٢٤٤) إنّ انحدار جمهرة (٤٩٧) كبيرة من البشر تحت خطّ مستوى معيّن من العيش، يتعدّل من نفسه بوصفه أمراً ضرورياً بالنسبة

إلى أيّ عضو من المجتمع ـ وبالتالي فقدان المرء لشعوره بالحق في البقاء وبشرعية البقاء وبشرف البقاء بالاعتماد على نشاطه وعمله الخاص، ـ إنّما يؤدي إلى تكوّن الرعاع (٤٩٨) على نحو يجلب معه في الوقت نفسه بالمقابل سهولة كبيرة في تركيز ثروات غير متكافئة في أيد قليلة.

(الفقرة ٢٤٥) إذا ما فُرض على الطبقة الغنية عناء الاهتمام المباشر بالجماهير المشرفة على الفقر في طريقة حياتها اليومية أو كانت الوسائل المباشرة لذلك حاضرة في نطاق الأملاك العمومية (مستشفيات غنية، أوقاف، أديرة)، فإنّ بقاء المحتاجين سوف يتمّ تأمينه من دون أن يكون متحقّقاً بواسطة العمل، والحال أنّ ذلك هو على الضدّ من مبدإ المجتمع المدني وشعور أفراده بالاستقلالية والشرف؛ أو إذا ما كان هذا البقاء يتمّ بواسطة العمل (مع توفير الفرصة لذلك)، فإنّ كمية المنتوجات سوف تتزايد، وإنّ الشرّ ليكمن تحديداً في الإفراط في ذلك الإنتاج مع نقص المستهلكين المقابلين له والذين يكونون هم أنفسهم منتجين، وهو شرّ لا يلبث أن يتعاظم من الجهتين. ويظهر للعيان هنا أنّ المجتمع المدني، مع الكم المفرط للثروات، هو ليس غنيّاً كفايةً، بمعنى أنّه من جهة قدرته الحقيقية هو لا يملك كفاية بما يقاوم به أو يحدّ من الكمّ المفرط من الفقر ومن تكوين الرعاع.

هذه الظواهر يمكن دراستها في خطوطها الكبرى بالاعتماد على المثال الإنكليزي، وكذلك على نحو أكثر قرباً النتائج التي نجمت عن الضرائب على الفقراء والمؤسسات التي لا حصر لها وكذلك الأعمال الخيرية الخاصة غير المحدودة، وقبل كل شيء أيضاً عملية حلّ الاتحادات. إنّ الوسيلة الأكثر مباشرة التي اختُبرت هناك (قبل كل شيء في اسكتلندا) ضدّ الفقر وكذلك بخاصة ضدّ انعدام الحياء والشرف، وهما من القواعد الذاتية للمجتمع، وضدّ الكسل والإسراف... إلخ. الذي ينتج الرعاع، هي ترك الفقراء لمصيرهم وتحويلهم إلى التسوّل العمومي»[٢٩٤].

إنّ أيّ تفكّك للحياة الأخلاقية إنّما ينتج بذلك عن تكوّن فئة «غير اجتماعية»(٤٩٩) داخل المجتمع، يمنعها وضعها المادي من اكتساب

---

(٢٩٤) Ebd., § 253, S. 395.

الكفاءات الذاتية المطلوبة من أجل حياة اجتماعية مطابقة لنظام ما ومن أجل إعادة إنتاج هذا النظام. يتعلّق الأمر بالنسبة إلى هيغل هنا في المقام الأول بالانتماء إلى اتحاد مصالح معترَف به بشكل مؤسساتي[٢٩٥]. وعلى وجه الدقة فإنّ هذا الوعي مفقود لدى «الرعاع» الذين يقودهم وضعُهم «إلى فقدان المرء للشعور بحق البقاء وشرعية البقاء وشرف البقاء بالاعتماد على نشاطه الخاص وعلى عمله الخاص». إنّ تفقير الجموع الذي خطى خطوات واسعةً في إنكلترا الثورة الصناعية إنّما يهدّد ليس فقط القطاعات الواسعة من المجتمع المدني، بل في المقام الأول فكرة الحياة الأخلاقية ذاتها وبُعدها أو منظورها التصالحي داخل الروح الموضوعي. وقد أخذ هيغل ظاهرة نشوء «بروليتاريا السّفلة» مأخذ الجدّ كثيراً، من أجل أنّه تفطّن بانتباه كبير إلى التناقض الحاد الذي تشكّله في قلب المجتمع المدني الحديث.

بذلك تحتّم على هيغل أن يطرح السؤال (١) عمّا إذا كان فقر الجماهير وبؤسها ونزع الطابع الاجتماعي (٥٠٠) عنها هو نتيجة ضرورية أم فقط أثر جانبي للتصور الاجتماعي و(٢) عمّا إذا كانت ظواهر الأزمة داخل المجتمع المدني ممّا يمكن تلافيه وإصلاحه. على هذين السؤالين هو قد أعطى إجابات حذرة. (أ) من جهة أولى، يظهر أنّه لا يشكّ في وجاهة القبول بوجود أفق تصالحي يتراءى في صلب مفهوم الحياة الأخلاقية ولا كذلك في راهنيته. ومباشرة بعد أن عرض التناقض الأساس، الذي لا يمكن للمجتمع المدني أن ينحني له إلّا بتوسّط عملية نشر لذاته[٢٩٦] منتِج لتناقضات أخرى، لا نهاية لها، عمد هيغل إلى عرض الجمعية المهنية (٥٠١) باعتبارها الوسيلة التي بها «يعود العنصر الأخلاقي (٥٠٢) إلى صلب المجتمع المدني بوصفه شيئاً محايثاً له»[٢٩٧]. (ب) من جهة أخرى، فإنّه لا عملية مأسسة ناجحة للحياة الاجتماعية ولا عملية تجذيرها في كلّي سياسي ـ حكومي لإعلان أساس كافٍ بوجه ما، يمكن أن تساعد على أن وجود منظور تصالحي ههنا حيث يظهر المجتمع

---

(٢٩٥) Ebd., § 241-245, S. 387-391.

(٢٩٦) Ebd., § 246-249.

(٢٩٧) Ebd., § 249, S. 393.

المدني منزوعاً أو مجرّداً من معقوليته (٥٠٣)، أي حيث تكون مسارات تعديل «منظومة الحاجات» ـ كما هو الحال بالنظر إلى فقر الجماهير الذي تمّ وصفه في الفقرات (٢٤٤ ـ ٢٤٥) ـ قد تعطّلت ولم تعد تؤدّ وظيفتها. وأخيراً يظهر أنّ اقتناع هيغل بوجود إمكانية دائمة لتخفيض حدّة التوتّرات الاجتماعية إنّما يستوجب وسيلة الروح الموضوعي. وعلى الأرجح هي لا يمكن تأسيسها إلّا بواسطة فلسفة التاريخ (انظر الفصل ٨: التاريخ)، أي مباشرة عبر نظرية الروح المطلق[٢٩٨]. وذلك أنّ هيئات الروح المتناهي (الذاتي والموضوعي) هي من دون ضمانة الروح المطلق ليس لها سوى اتّساق هشّ؛ وهذا يصحّ حتى بالنسبة إلى الهيئات العليا من بينها، حتى بالنسبة إلى الدولة العقلية. وهكذا يبقى [٢٠٩] علينا أن نسأل عمّا إذا كان هيغل قد عزا إلى المجتمع المدني قدرة على المصالحة أقوى من تلك التي يتمتع بها بالاعتماد على قوته الخاصة.

٥ ـ ٦ الدولة بما هي مؤسسة وامتداد(٥٠٤) تاريخي في «مثالية» الدولة: في ذاتية الشأن السياسي وموضوعيته

إنّ كون قسم «الدولة» يشكّل تقريباً ثلث كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون** هو أمر يشهد بعدُ على الدلالة الممنوحة لجملة نظرية الروح الموضوعي. وإنّ هيغل إنّما يعزو إلى الدولة الحديثة (أي ما بعد الثورة (٥٠٥)) صفات مفخّمة مستقاة من المعجم الديني: فهي على سبيل المثال «العنصر الإلهي الكائن في ذاته ولذاته»[٢٩٩]. وهذا يبدو لأول وهلة مبرّراً للحكم الذي سبق أن تمّت صياغته مباشرة بعد ظهور كتاب **الخطوط الأساسية**: أنّ فلسفة هيغل السياسية هي محمَّلة بنفحة بروسيّة (٥٠٦) معيّنة، لا تتماشى مع الصورة التي للفرد الحديث عن نفسه ومع المجتمع المدني غير المُسيَّس. هذه الأطروحة أخذت عبارتها النهائية مع رودولف هايم (٥٠٧) سنة ١٨٥٧ في كتابه **هيغل وعصره**، الذي هو كتاب رزين في ما عدا ذلك؛ هو يلاحظ قائلاً على سبيل المثال: «لقد تحوّل النسق الهيغلي إلى مأوى علمي لروح عودة الملكية

---

(٢٩٨) Vgl. Theunissen 1970.

(٢٩٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 258 Anm., HW 7, S. 400.

(٥٠٨) البروسية»، بحيث إنّ هذه الفلسفة قد كانت «الصيغة المطلقة للنزعة السياسية المحافظة والراحة الصوفية (٥٠٩) والتفاؤلية»[٣٠٠]. هذا التقديم المشوّه جدّاً قد تمّ تصحيحه منذ أمد طويل من خلال كتب ودراسات واسعة النطاق. فقد بيّن مثلاً د. لوزوردو (٥١٠) بشكل واضح تماماً أنّ صورة هيغل بوصفه «فيلسوف عودة الملكية» هي ليست فقط صورة فظّة بل هي بكل بساطة صورة مغلوطة[٣٠١].

إنّ الأمر يتعلّق من دون شكّ ليس فقط بخطأ سياسي بل في المقام الأوّل بخطأ نظري. وذلك أنّ المآخذ التي رُفعت ضدّ التصوّر الهيغلي للدولة هي قائمة على سوء فهم: فإنّ تصوّره للدولة هو أبعد ما يكون عمّا يُسمّى «دولة» حسب التمثّلات الرائجة. إنّ هيغل قد أنكر الافتراض المسبق للأسئلة التي تجيب عنها تلك التمثّلات أكثر ممّا ناقض تلك التمثّلات ذاتها؛ كان ليكون ذلك هو الحال لو أنّه زعم مثلاً أنّ الدولة لا تشكّل أيّ تهديد للحرية الفردية أو أنّ الأمر يتعلّق بتهديد مشروع. أمّا ذلك الافتراض المسبق فهو ينصّ على هذا: إنّ الدولة هي مؤسسة أو مركّب مؤسساتي، كما إنّ المرء قد تعوّد من دهره أن يتمثّل أيضاً دستورها ومشروعيتها، فهي غريبة في أساسها عن الأفراد وعن طرق وجودهم المختلفة. ولكن إذا ما استنبط المرء ـ كما هو الأمر في نظرية القانون الطبيعي ـ مشروعيّة الدولة (والإرادة العامة) من الفرد ومن الإرادة الجزئية، فإنّ هذه الأخيرة سوف تُثبَّتُ باعتبارها شيئاً معطى: بذلك فإنّ الفردية (٥١١) لا تُشكَّل على نحو اجتماعي أو سياسي، وبالتالي فإنّ على الدولة (أو «المجتمع») أن تفترض وجودها سلفاً. وبعبارة أخرى: يبدو من الجليّ تماماً أنّ «موضوعية» العالم الاجتماعي والسياسي هي بطبعها منفصلة عن «ذاتية» الفرد وحتى عن التمثّلات الجمْعيّة للهوية (من طبقة ووطن. . . إلخ).

إنّ هيغل يستنكر هذا التوجّه وذلك على أساس التصوّر الجديد للذاتية والموضوعية الذي وضع أسسه ضمن كتاب علم المنطق. إذ يتعلّق

---

(٣٠٠) Haym 1857, S. 359, 365.

(٣٠١) Vg. Losurdo 1989 und 1992.

الأمر عنده، وذلك بعين الضدّ من أيّ ضرب من «فلسفة الذات»، بالتفكير في الذاتية من جهة المفهوم وليس التفكير في مفهوم الذات. ولهذا السبب فإنّ التعارض ذات ـ موضوع لا ينشأ من نفسه؛ إذ ينبغي على الأرجح أن يتمّ استنباطه:

«إنّه لسلوكٌ خال من الفكر أن نعمد إلى تلقّي تعيّنات الذاتية والموضوعية من دون قيد أو شرط ومن دون أن نسأل عن منشأ كل منهما [...] وحين يُقال عن المفهوم إنّه ذاتيّ وذاتيّ فحسب، فإنّ ذلك صحيح من جهة أنّه من دون ريب هو الذاتية نفسها[...] بيد أنّه علينا أن نضيف أنّ هذه الذاتية، بتعيّناتها المشار إليها ههنا [...] لا يمكن اعتبارها بمثابة إطار (٥١٢) فارغ ينبغي أن يُملأ من خارج، بواسطة موضوعات قائمة بذاتها، بل إنّ الذاتية نفسها، من حيث هي جدلية، هي التي تكسر الحواجز وتنفتح بواسطة القياس على الموضوعية»(٣٠٢).

ماذا يعني هذا بالنسبة إلى الفلسفة السياسية ونظرية الدولة؟ يريد هيغل في المقام الأول أن يضع جانباً تمثّلات العلاقة دولة/ فرد، حيث يتمّ النظر إلى هذين بوصفهما ذاتيةً وموضوعيةً معطاتيْن كليْهما. وبدلاً من ذلك، يجب على المرء أن ينطلق من ديناميكية الروح الموضوعي، الذي هو ما يؤسّس (٥١٣) عنصريْ هذه العلاقة. إنّ الروح الموضوعي يحمل في طيّاته نزعةً إلى إضفاء الموضوعية، تؤثّر في الفردية في كلّ هيئاتها. فإنّ الشخص، في نطاق القانون المجرد، هو «إرادة موضوعية»، تتموضع(٥١٤) على أساس آليات امتلاك الأشياء. وفي دائرة الخلقيّة (انظر الفصل ٦: حرية، خلقيّة، حياة أخلاقية) تتمّ موضعةُ الذات عبر المركّب فعل/ معيار، الذي سبق أن انكشف مخزون الكونية فيه على يدي كنط. أمّا الحياة الأخلاقية فهي تضفي طابعاً موضوعياً على الفرد عبر الهيئات المؤسساتية(٣٠٣) التي يتّخذها عضوُ العائلة والبورجوازيُّ (٥١٥) الذي تمّ إضفاء طابع اجتماعي عليه بواسطة نظام السوق وقواعد القانون والجمعيات المهنية وأخيراً يتخذها المواطنُ، الذي يجمع ويوحّد

---

(٣٠٢) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 190 Anm., HW 7; S. 348.

(٣٠٣) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 192 Zusatz, HW 8, S. 345.

في ذاته «بين الحدّ الأقصى للفردية العارفة والمريدة لذاتها و[٢١٠] الحدّ الأقصى للكلّية العارفة والمريدة للعنصر الجوهري»[٣٠٤].

هذه الذاتية الفردية الملحقَة بالكلية الموضوعية تنطبق مع ما يسمّيه هيغل العاطفة(٥١٦) السياسية. إنّه «الإرادة التي صارت عادةً»[٣٠٥]، وذلك من دون أن تستطيع الدولة في الواقع أن تكون ذلك النحو من عمود التشهير(٥١٧) الذي تعوّد المرء أن يقارنها به. ليست العاطفة السياسية شيئاً آخر غير النزعة الوطنيّة مفهومةً بشكل صحيح؛ وكان يكون خطأً كبيراً أن يُساء فهم النزعة الوطنيّة على أنّها «مزاج للتضحيات والأعمال الخارقة للعادة»[٣٠٦]. فمن جهة الذاتية الفردية للمواطن، ليست هذه العاطفة لا خضوعاً منفعلاً صرفاً ولا تمثّلاً تعسّفيّاً لما يجب أن تكون عليه الدولة؛ بل هي بالأحرى قبولٌ بالذات عبر القبول بالكلّي: فهي تعبّر عن الواقعة المتمثّلة في أنّ الدولة «هي بشكل مباشر ليست آخراً بالنسبة إليّ» وأنّ «الأنا في صلب هذا الوعي هو أنا حرّ»[٣٠٧]. إنّ النزعة الوطنيّة الأصيلة هي الوعي الواضح بأنّ إدراجي تحت الكلي ليس هو أبداً إضراراً بكينونتي وجهودي الذاتية. ومهما كانت تلك العاطفة متواضعة في تمظهراتها ـ فإنّ هذا الخُلق(٥١٨) السياسي ينطوي على معقوليّة هي تترك وراءها تمثّلات الذوات من دون أن تتحوّل هذه الذوات إلى مجرّد دمى في خدمة أيّ «مقصد أعلى». وحتى بطريقة سابقة على عملية التفكّر، فإنّ هذه النزعة الوطنية اليومية والتي لا تتطلّب أيّة فضيلة خاصة، إنّما تعبّر عن الدلالة العميقة للمؤسسة السياسية: الرغبة في العيش المشترك (٥١٩)، كما تنتج عن أشكال العيش معاً التي تمّت مأسستُها وكما تعزّزها أيضاً. هذا الطابع الذاتي والموضوعي في الوقت نفسه للعنصر السياسي يتّفق هو نفسه والتعريف العام للحياة الأخلاقية؛ إنّه طابع الترجمة الملموسة لها. إنّه فقط من خلال توافق هذين البعدين إنّما تكتسب الحياة الأخلاقية وتكتسب الدولة محتوى المعقولية الخاص بها

---

(٣٠٤) Ebd., § 264, S. 411.

(٣٠٥) Ebd., § 268, S. 413.

(٣٠٦) Ebd.

(٣٠٧) Ebd.

بوصفه وجه التعبير الكلي عنها. ومن هذا المنظور فإنّ عقد النيّة إبّان الثورة الفرنسية على تكوين نمط جديد من المواطنة (٥٢٠) إنّما كان هامّاً بقدر أهمّية تشييد مؤسسات جديدة.

ومن جهة أخرى فإنّ الدولة هي ذاتها لها بُعدٌ من أبعاد الذاتية. وهي تتجلّى أوّلاً في الدور البارز الممنوح للأمير، ضمن دستور الدولة الهيغلية، بوصفه ذاتية فردية بشكل جذري:

«إنّ السيادة، التي هي ليست في بادئ الأمر سوى الفكر الكلي الذي من شأن هذه المثالية [أي مثالية الدولة]، هي لا توجد إلّا بوصفها الذاتية الموقنة بذاتها وبوصفها التعيين الذاتي المجرّد وبالتالي على غير أساس، الذي في صلبه يكمن القرار الأخير. إنّ ذلك هو العنصر الفردي للدولة بما هي كذلك، الذي لا يكون هو ذاته واحداً ووحيداً إلّا في هذا الأمر. لكنّ الذاتية لا توجد في حقيقتها إلّا بوصفها ذاتاً، كما أنّ الشخصية لا توجد إلّا بوصفها شخصاً، وفي دستور ممتدّ إلى معقولية الواقع (٥٢١) تمتلك كلّ واحدة من هذه اللحظات الثلاثة للمفهوم تشكّلها (٥٢٢) الخاص والفعلي (٥٢٣) لذاته. ومن ثَمّ فإنّ اللحظة الحاسمة بشكل مطلق في صلب الكلّ ليست الفردية بعامة، بل فردٌ واحد، هو العاهل (٥٢٤)»[٣٠٨].

حول هاتين الأطروحتين - إنّ ذاتية الدولة تتجسّد في ذات معيّنة؛ وأنّها تعبّر عن نفسها من خلال الفعل غير المعقول إطلاقاً للقرار السياسي للعاهل - تتوفّر دراسات متميّزة[٣٠٩]. هنا يجب أن تتمّ إنارةُ بُعد آخر «للدستور الذاتي للدولة»: الطابع المتبادل بشكل قاطع بين المكوّنات الذاتية والموضوعية لمؤسسة الدولة، بين العاطفة السياسية للأفراد وبين بُنَى الدولة، التي تنمّي تلك العاطفة. وليست موضوعية المؤسسات غير بُعدٍ من أبعاد العنصر السياسي. يجب أن تُفهَم الدولة بوصفها «جوهريّة ذاتية» أو عاطفة سياسية مثلما يجب أن تُفهَم أيضاً بوصفها «[جوهريّة] موضوعية»، وبوصفها تنظيماً للسلطات مطابقاً للدستور[٣١٠]. وتبعاً لذلك

---

(٣٠٨) Ebd., § 279, S. 444.

(٣٠٩) Vgl. Bourgeois 1992; Cesa 1982.

(٣١٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 267, HW 7, S. 412.

فهي علاقة ذاتية (بينيّة (٥٢٥))، رابطة معيشة، رغبة مشتركة في العيش الواحد مع الآخر، مثلما هي أيضاً منظومة موضوعية من المؤسسات، بمعنى «دستور». على هذا النحو يُفهم تعريف الدولة بوصفها «الواقع الفعلي للفكرة الأخلاقية»(٣١١). فهي لا يمكن أن تُقدَّم بوصفها 'فكرةً' إلّا بقدر ما يقع إحياء بُناها وتنشيطها من طرف الإرادة الفردية وبقدر ما تثبت نفسها في هذه الإرادة.

هكذا ينبغي أن نفهم التصريح القائل بأنّ «الاتحاد (٥٢٦) بما هو ذلك [هو] ذاته المضمون والقصد الحقيقي» للدولة، التي هي، من جهتها، ما يمكّن الفرد من تحقيق «مصيره»، ألا وهو «أن يزاول حياة كلّية»(٣١٢). هذا الإلحاق بالكلّية هو على وجه الدقة ما يشكّل الفرق بين المواطن والبورجوازي. وفي أعماله الأخيرة لم يعد هيغل بلا شك يقيم تضاداً بين «الحياة الأخلاقية المطلقة» للمواطن (٥٢٧) و«الوجود الباطل» (٥٢٨) للبرجوازي(٣١٣). أمّا في نطاق الدولة الحديثة، دولة ما بعد الثورة الفرنسية، فإنّ الماهية الاجتماعية للبورجوازي هي التي تضمن التوسّط ما بين الدستور السياسي الموضوعي والعاطفة الذاتية للمواطن. ولذا السبب يمكن لهيغل أن يصرّح بأنّ النزعة الوطنيّة الأصيلة (أي العاطفة السياسية) من شأنها أن تنمو وحتى تصبح ممكنة من خلال الميول الأنانية للحياة المدنية.

«إنّ الروح التعاضدي (٥٢٩) الذي يتولّد عن مشروعية (٥٣٠) الدوائر الجزئية، إنّما ينقلب في ذاته في الوقت نفسه إلى روح الدولة، من أجل أنّه يجد لدى الدولة وسيلة البلوغ إلى غاياته الخاصة. وهذا هو سرّ وطنيّة المواطنين من هذه الجهة، أنّهم يعرفون الدولة باعتبارها جوهرهم، من أجل أنّها هي التي تحفظ لهم دوائرهم الجزئية ومشروعيتهم ونفوذهم (٥٣١) كما تحفظ رفاهيتهم. ففي روح التعاضد، بسبب أنّه يتضمّن عمليّة تجذير الجزئي في الكلّي بشكل مباشر، إنّما

---

(٣١١) Ebd., § 257, S. 398.

(٣١٢) Ebd., § 258 Anm., S. 399.

(٣١٣) Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts* (1803), HW 2, S. 483, 487.

يوجد عمق الدولة وبأسُها اللذيْن تجدهما في عنصر العاطفة»[٣١٤].

وطبقاً لذلك، فإنّ الحياة الاجتماعية المُمَأْسَسَةَ هي لحظة كبرى في تشكيل(٥٣٢) الهوية السياسية للفرد، ومن ثَمّ أيضاً لهوية الدولة ذاتها من حيث هي فكرة ذاتية وموضوعية في آن للدولة العقلية. وذلك أنّ معقولية الدولة أو مثاليتها ـ هنا يرى المرء أنّ هذا القاموس لا يدل أبداً على مجرّد ولع هيغلي باللغة ـ إنّما تكمن على وجه التحديد في أنّ الدولة تزاول نحواً من التفاعل بين الذاتية والموضوعية، بين النسق والعالم المعيش:

«إنّ المعقولية، متى اعتبرناها بشكل مجرّد، إنّما تتمثّل بعامة في الوحدة العميقة بين الكلّية والفردية، وهنا هي تتمثّل بشكل ملموس، من جهة المضمون، في الوحدة ما بين الحرية الموضوعية، نعني الإرادة الجوهرية الكلية، وبين الحرية الذاتية من حيث هي إرادة المعرفة الفردية والباحثة عن غاياتها الجزئية»[٣١٥].

الدستور وتقسيم السلطات

هذا التصوّر المخصوص للمؤسسة السياسية بوصفها تركيباً يجمع بين الموضوعية والذاتية لا يمكن ألّا تكون له نتائج على التعريف الكلاسيكي للدستور. وحسب هيغل يجب عدم اختزاله بأيّ وجه من الوجوه في سلسلة من التعليمات واللوائح المعيارية والقانونية. إذ يجب أن يُفهَم الدستورُ فهمًا ديناميكيّاً بوصفه الطريقة التي بها تتكوّن الدولة في إطار التفاعل ما بين العواطف الذاتية والمؤسسات الموضوعية: بذلك فهو بالفعل «الجهاز العضوي للدولة»، والمسار الذي من خلاله «ينتج الكلّيُّ نفسه على الدوام [...] بطريقة ضرورية و[...]يحفظ نفسه»[٣١٦]. من هنا تأتّى الرفض الهيغلي للدّسترة(٥٣٣) التعسّفي. فمن أجل أنّ الدستور يعني الطريقة التي بها تتشكّل الوحدة السياسية، فإنّه سيكون في رأيه

(٣١٤) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 289 Anm., HW 7, S. 458 f.

(٣١٥) Ebd., § 258 Anm., S. 399.

(٣١٦) Ebd., § 269, S. 414.

خطأ نظرياً وسياسياً كبيراً أن نعتقد أنّه ثمّة مؤسّسات جيّدة في ذاتها، ويمكن لنا تعسّفاً أن نشيّدها أو أن نلغيها.

«أن نريد أن نمنح شعباً ما دستوراً بشكل قبلي(٥٣٤)، حتى وإن كان من جهة مضمونه دستوراً عقليّاً بهذا القدر أو ذاك، ـ فهذه مزحةٌ تتغافل تحديداً عن اللحظة التي عبرها هو يكون أكثر من شيء من صنع الفكر»[٣١٧].

هذه الأطروحة لها نتائج سياسية ونظرية هامة. فعلى الصعيد السياسي هي تعني رفضاً ما لمحاولات الثورة أو ما بعد الثورة فرض دستور بالمعنى الحديث على شعب غير متهيء لذلك بواسطة العنف. إنّ أميراً أو طليعةً قيادية (٥٣٥)، ومهما كانت نيّتهما سليمة أيضاً، هما ليسا في وضع يسمح لهما بأن «يمنحا» أمّةً (٥٣٦) ما دستوراً. إذ يجب أن يكون الدستور الحقيقي لشعب ما في تناغم مع روح الشعب والذي لا يمكن أن يُمارَس عليه أيّ عنف من دون معاقبة. ولهذا السبب فإنّ الاستنتاج القائل «إنّ لكلّ شعب الدستور الذي يناسبه والذي ينتمي إليه»، هو ليس محافظاً إلّا في الظاهر فحسب. فهو يتضمّن أيضاً الوجه الآخر من الأمر: حين تكون الشروط والأوضاع المطلوبة قد نضجت، فإنّ الفشل لا بدّ أن يصيب كلّ محاولة لمنع الجهود الرامية إلى إقامة حكم دستوري، أي إلى إقامة «دستور العقل الذي بلغ شأوه من التطوّر»[٣١٨]. وحتى حين كان هيغل مرتاباً من تطرّف نشطاء (٥٣٧) الثورة، فهو لم يقف في معسكر الحلف المقدس (٥٣٨)؛ وبالتالي لم يكن متفقاً مع فريدريتش فون غينتس (٥٣٩)، الذي كان يرى سنة ١٨١٧ أنّه من الممكن ومن المأمول أن يتمّ إلغاء «الدساتير التمثيلية» والعودة إلى نيابات (٥٤٠) الأقاليم (٥٤١) القديمة[٣١٩].

ليس فقط اختيار الدستور هو أمر يفلت عن أيّة إرادة تحكّميّة (٥٤٢)؛ بل كلّ واحد من أنماط الدستور المعروفة إنّما يظهر بوصفه طوراً من أطوار المسار التاريخي، التي تكون نهايته هي الملكيّة الدستورية، وذلك من أجل أنّها تتضمّن في ذاتها الأنماط الأخرى بوصفها لحظات وقع رفعها أو نسخها.

---

(٣١٧) Ebd., § 274 Anm., S. 440.

(٣١٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 542, HW 10, S. 339.

(٣١٩) Von Gentz 1818.

وهذا المسار ليس أقلّ ما فيه أنّه هو «قضية (٥٤٣) التاريخ الكلي للعالم»[٣٢٠]. إنّه من الطبيعي ولكن قليل الجدوى أن نرى في ذلك مثالاً على أوهام الفلاسفة المعتادة التي تدفعهم إلى الاعتقاد بأنّ عالمهم هو بداهةً نقطة بداية التاريخ (والأمر ليس كذلك في واقع الأمر (٥٤٤): فإنّ بروسيا لم تصبح مملكة دستورية إلّا بعد موت هيغل بعشرين سنة). ولذلك من المجدي أكثر أن نعمل على إبراز طرافة فكرةٍ تقدّم تاريخيّ للمعقولية السياسية بفضل تعاقب الدساتير. وهي تعني بالفعل أنّه لا يوجد على الحقيقة سوى دستور واحد (كما أنّه لا توجد حسب هيغل سوى فلسفة واحدة)، تقوم الشعوب باكتشافه واحداً بعد الآخر. وهكذا لا ينبغي أن يُنظر إلى الدستور باعتباره صياغة تحكّميّة (٥٤٥) بهذا القدر أو ذاك؛ بل هو بالأحرى معقولية الروح الموضوعي بالفعل (٥٤٦)، والحرية في مسار تحقّقها التاريخي الفعلي.

وإنّ المفاهيم الهيغلية عن الدولة والدستور إنّما تؤسّس التصوّر الفريد لتقسيم السلطات (٥٤٧) في كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون**[٣٢١]. ومن البيّن بادئ الأمر أنّ فكرة الدولة باعتبارها كلّية (٥٤٨) أخلاقية ذاتية وموضوعية ومفهومَ الدستور باعتباره «كياناً [٢١٢] عضوياً»[٣٢٢] كانا يمنعان هيغل من القبول بالتمثّلات السائدة عن تقسيم السلطات. فبدلاً من الحديث عن ضرب من «الفصل» (٥٤٩) يجدر بنا الكلام عن تمييز تفاضلي (٥٥٠) داخل سلطة سيادية واحدة للدولة. ويذهب هيغل إلى أنّ تقسيم السلطات (٥٥١) هو «اللحظة المطلقة لعمق الحرية وفعليّتها»[٣٢٣]. وانطلاقا من هذا الأساس تتميّز الدولة الدستورية عن الاستبداد الشرقي كما تتميّز أيضاً عن أيّة ديمقراطية جذرية: إنّه بالفعل يؤسّس (٥٥٢) الدولة. ولذلك لا يعني التقسيم (٥٥٣) أيّ ضرب من الفصل (٥٥٤) (في معنى الاستقلال وعدم التبعية)؛ وهنا ينقلب هيغل ضد التمثّلات الليبرالية السائدة. وماذا عندئذ عن استقلال القضاة؟ لا ينظر هيغل إلى مسألة إقامة العدل

---

(٣٢٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 273 Anm., HW 7, S. 436.

(٣٢١) Vg. Kervégan 2005; Siep 1986, S. 387-420.

(٣٢٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 267, HW 7, S. 412, § 269, S. 414; Vgl. Wolff 1984.

(٣٢٣) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 541 Anm., HW 10, S. 337.

بوصفها تدخل في حقل اختصاص الدولة. فهو يعالجها في سياق المجتمع المدني، من أجل أنّ إقامة العدل هي حقّاً تُمارَس من طرف موظفي الدولة، إلّا أنّها وظيفة اجتماعية: يجب على المجتمع المدني أن يهتمّ بفضّ نزاعاته القانونية بنفسه. وإنّ استقلال القضاة إنّما يجد حدوده الحقيقية في الاعتراف بما يُسمّى الأحكام السلطانية (٥٥٥) للملك والتي يتّخذها في مصلحة القرارات العادلة[٣٢٤]؛ وبالتالي هي ليس لها من صلة مع نظرية تقسيم السلطات إلّا قليلاً.

كذلك فإنّ هيغل قد استنكر فكرة الضوابط والتوازنات (٥٥٦)، كما كان طوّرها مؤلّفو الأوراق الفيدرالية (٥٥٧) في أمريكا الشمالية على أثر منتسكيو، وذلك من أجل أنّ هذا النظام هو حقاً «توازن كلّي» لكنّه لا يستطيع أن يولّد أيّة «وحدة حيّة»[٣٢٥]. إنّ نظرية التوازن لها النقص نفسه الموجود في تمثّل العقد السياسي للدولة: هما الاثنان يفترضان استقلال اللحظات (هنا السلطات المختلفة، وهناك الإرادات الجزئية) عن الكلّ الذي توجد فيه بوصفها مظاهر أو جوانب منه مختلفة ولكن مندمجة؛ لا يمكن أن يقع تمثّل الكلّية (٥٥٨) بوصفها تجاوراً بين الأشياء جنباً إلى جنب. وبعين الضدّ من التمثيلات «الذرية» المتقابلة، يتعلّق الأمر لدى هيغل بالتفكير في السلطات التشريعية والحكومية والأميرية باعتبارها لحظات منطقيّة من سلطان (٥٥٩) واحد للدولة:

«هذان التعيّنان، أنّ الوظائف والسلطات الجزئية للدولة لا توجد قائمة بنفسها أو ثابتة لا لذاتها ولا في الإرادة الجزئية للفرد، بل إنّها تمتلك جذورها البعيدة في وحدة الدولة بوصفها ذاتهما البسيطة، هما ما يشكّل سيادة الدولة»[٣٢٦].

تنتمي السيادة إلى الدولة بما هي كذلك، وليس إلى هذا المرجع

---

(٣٢٤) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 295 Anm., HW 7, S. 463.,
وهو تلويح إلى القضية الشهيرة للطحّان أرنولد التي حكم فيها الملك فريدريتش الثاني. [قضية حول ملكية طاحونة دامت طيلة عشرين سنة بلغت أوجها في أواخر سبعينيات القرن الثامن عشر].

(٣٢٥) Ebd., § 272 Anm., S. 433.

(٣٢٦) Ebd., § 278, S. 442.

(٥٦٠) أو القطب (٥٦١) المتنفّذ داخل الدولة. لا الشعب ولا جهاز الحكم ولا التمثيل الوطني والأمير نفسه (الذي لا يعدو أن يكون سوى وجود أو ظهور السيادة فحسب) هو العاهل أو صاحب السيادة (٥٦٢)؛ وعلى العكس من ذلك فإنّ العاهل بما هو فكرة (٥٦٣) لا يوجد إلّا على أساس هذه اللحظات المتفاضلة أو المتمايزة. وينتج عن ذلك أنّ «كلّ واحدة من هذه السلطات في ذات نفسها هي الكلّ (٥٦٤، من جهة أنّها تمتلك اللحظات الأخرى في ذاتها بشكل فعّال وتحتفظ بها»[٣٢٧]. كلّ واحدة تأخذ كلّ وظائف الدولة على عاتقها وتساهم بذلك في تكوين نشاطها العقلي. وهكذا لا يجوز احتكار السلطة التشريعية من قِبل الفئات (٥٦٥) [الاجتماعية]:

«إنّ التجمّعات الفئوية قد سبق أن وُصفت خطأً بأنّها السلطة التشريعية، باعتبار أنّها لا تشكّل سوى فرع من هذه السلطة، تُعدّ المصالح الحكومية الجزئية قسماً جوهرياً منه وحيث تمتلك السلطة الأميرية النصيب المطلق من القرار النهائي»[٣٢٨].

كذلك علينا القول ـ لكنّ هيغل لا يفعل ذلك بشكل صريح ـ بأنّ الحكومة والفئات [الاجتماعية] يشاركان في التطلّع إلى «القرار الأخير للإرادة» الذي يجسّده العاهل ويمارسه[٣٢٩].

«إنّ الدولة هي الوجود الفعلي (٥٦٦) للفكرة الأخلاقية»[٣٣٠].

هذه الصياغة إنّها تمسك بنظرية الدولة الهيغلية برمّتها. إنّ الدولة هي واقع (٥٦٧) أخلاقي. وهذا يعني أنّها لا يمكن أن تُتَصوَّر بوصفها «جهازاً»، بل هي تجمع في تركيب واحد بين بُعدَيْ الموضوعية والذاتية، اللذيْن تعوّد الوعي الحديث أن يُضادّ بينهما. إنّها تنتمي، حتى نقول ذلك في عبارات هابرماس، إلى «النسق» كما تنتمي إلى «العالم المعيش». إنّ الدولة هي أكبر من «واقع» العنصر الأخلاقي، فهي فعليّتُه، وذلك يعني

---

(٣٢٧) Ebd., § 272, S. 432.

(٣٢٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 544 Anm., HW 10, S. 343.

(٣٢٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 273, HW 7, S. 435.

(٣٣٠) Ebd., § 257, S. 398

المعقولية المتحقّقة بالفعل. وبعبارات أخرى: من أجل أنّ الدولة الهيغلية هي «فكرة» بالمعنى الهيغلي، فهي ليست «مجرّد فكرة» في المعنى المعتاد للكلمة، بل هي مفهوم حيّ. إنّ هذا المفهوم هو مَعيشٌ على نحو متعدّد ومتناقض، فذلك ما يفسّر التوتّرات التي تطرأ داخل كل وحدة سياسية كما بين الدول على مسرح تاريخ العالم. ولكن لأنّ هذا التاريخ هو تاريخ فكرة ما (عن الحياة الأخلاقية) فإنّ «عمله»[٣٣١](٥٦٨)، مهما كان في بعض الأحيان وحشياً، هو على الدوام عبارة عن «عرض الروح الكلي وتحقيقه الفعلي»[٣٣٢]. فهو بذلك فعلُ الحرية، وبلا ريب، حرية تفهم نفسها تحت أثر النفي.

جان فرانسوا كيرفيغان

[٢١٢]

أدبيات للتوسّع في البحث

عن المثالية الألمانية

Jurgen Stolzenberg and Karl P. Ameriks, «Einleitung: Der Begriff des Staates im Deutschen Idealismus.» in: Karl P. Ameriks and Jurgen Stolzenberg, eds. *Internationales Jahrbuch Des Deutschen Idealismus: Begriff Des Staates: The Concept of State v. 2: International Yearbook of German Idealism*. Berlin: Walter de Gruyter and Co., 2004.

حول كنط

Batscha, Z. (ed.). *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 171)

Busch, Werner. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1979.

Cavallar, Georg. *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des*

(٣٣١) Ebd., § 344, S. 505.

(٣٣٢) Ebd., § 342, S. 504.

Entwurfs «Zum ewigen Frieden» (1795) von Immanuel Kant. Wien; Köln; Weimar: Bohlaum 1992.

Fulda, Hans Friedrich. *La Théorie kantienne de la séparation des pouvoirs.* Paris: Presses universitaires de France, 2001. (Les Etudes philosophiques; 1/2001)

Goyard-Fabre, Simone. *Kant et le problème du droit.* Paris: J. Vrin, 1975. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Höffe, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant.* Paris: J. Vrin, 1993.

______. *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden.* Berlin: Friedrich Nicolovius, 1995.

______ (ed.). *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre Klassiker Auslegen.* Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 1999.

Kersting, Wolfgan. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- Und Staatsphilosophie.* Berlin: W. De Gruyter, 1984.

Ludwig, Bernd. *Kants Rechtslehre.* Hamburg: Meiner, 1988.

Mulholland, Leslie Arthur. *Kant's System of Rights.* New York: Columbia University Press, 1990.

Gérard Raulet. *Kant, histoire et citoyenneté.* Paris: Presses universitaires de France, 1996 (Philosophies)

Vlachos, G. K. *La Pensée politique de Kant; métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès.* Préf. de Marcel Prélot. Paris: Presses universitaires de France, 1962. (Bibliothéque de la science politique. 2. sér.: Les Idées politiques)

Weil, Eric [et al.]. *La Philosophie politique de Kant.* Paris: Presses universitaires de France, 1962. (Annales de philosophie politique 4)

حول فيشته

Baumanns, Peter. *Fichtes ursprüngliches System: Sein Standort zwischen Kant und Hegel.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1972.

Frischmann, Bärbel. «Fichte über den Rechtsstaat als Sozialstaat.» *Fichte-Studien*: vol. 29, 2005.

Merle, Jean-Christophe (ed.). *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 2001.

Merle, Jean-Christophe. «Eigentumsrecht (§§ 18-19).» in: Jean-Christophe Merle, ed., *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 2001.

Mohr, Georg. «Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel.» in: Dieter Sturma, ed., *Person: Philosophiegeschichte-theoretische Philosophie-praktische Philosophie*. Paderborn: Mentis, 2001. (Ethica; Bd. 2)

_______ . «Recht als Anerkennung und Strafe als Abbüssung: Trifft Hegels Kritik der Präventionstheorie Fichtes Begründung der peinlichen Gesetzgebung?.» in: Barbara Merker, Georg Mohr and Michael Quante (eds.). *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis, 2004.

Renaut, Alain. *Le Système du droit: Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Schottky, Richard. *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes - Locke - Rousseau - Ficte)*. München: Rodopi, 1962.

Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Unters. zu Hegels Jenaer Philosophie d. Geistes*. Freiburg [Breisgau]; München: Alber, 1979. (Reihe praktische Philosophie; Bd. 11)

_______ . *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft)

Verweyen, Hansjürgen. *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*. Freiburg; München: Zimmermann, 1975.

Zaczyk, Rainer. *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*. Berlin: Duncker and Humblot, 1981. (Schriften zur Rechtstheorie; Heft 96)

حول شلنغ

Cesa, C. «F. W. J. Schelling.» in: Iring Fetscher und Herfried Münkler, eds., *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. München: Piper, 1985-1993. 5 vols.

Bd. 4: *Neuzeit, von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus*.

Hofmann, Markus. *Über den Staat hinaus: Eine historisch-systematische Untersuchung zu F. W. J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie.* Zürich: Schulthess, 1999.

Hollerbach, A. «Die Geschichte, das Recht und der Staat als zweite Natur: Zu Schellings politischer Philosophie.» *Zeitschr. f. philos. Forschung*: vol. 55, no. 2, 2001.

Stolzenberg, Jurgen. «Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat: Schelling und Hegel.» in: Karl P. Ameriks and Jurgen Stolzenberg, eds. *Internationales Jahrbuch Des Deutschen Idealismus: Begriff Des Staates: The Concept of State v. 2: International Yearbook of German Idealism.* Berlin: Walter de Gruyter and Co., 2004.

Schraven, Martin. *Philosophie und Revolution: Schellings Verhazum Politischen im Revolutionsjahr 1848.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 11)

Schraven, Martin. «Recht, Staat und Politik bei Schelling.» in: Hans Jörg Sandkühler, ed., *F. W. J. Schelling.* Stuttgart: J. B. Metzler, 1998.

حول هيغل

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State.* London: Cambridge University Press, 1972. (Cambridge Studies in the History and Theory of Politics)

Bourgeois, Bernard. *Etudes hégéliennes. Raison et decision.* Paris: Presses universitaires de France, 1992.

Fulda, Hans Friedrich. *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts.* Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1968.

Henrich, Dieter und Rolf-Peter Horstmann (eds.). *Hegels Philosophie des Rechts : die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik.* Stuttgart, 1982. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Bd. 11)

Hösle, Vittorio (ed.). *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus : in Verbindung mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filisofici.* Hamburg: Meiner, 1989. (Schriften zur Transzendentalphilosophie; Bd. 9)

Honneth, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Stuttgart: Reclam, 2001.

Kervégan, Jean-François. *L'Effectif et le rationnel: Perspectives sur la «philosophie pratique" de Hegel.* Paris: J. Vrin, 2005. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie)

Klesczewski, Diethelm. *Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine systematische Analyse des Verbrechens- und des Strafbegriffs in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin: Duncker and Humblot, 1991.

Luckács, Georg. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft.* Berlin: Aufbau-Verlag, 1986.

Marcuse, Herbert. *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie.* Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1976.

Neuhouser, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualising Freedom.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Riedel, Manfred. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur von Hegels Rechtsphilosophie.* Neuwied; Berlin: Luchterhand Verlag, 1970.

______. *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

Ritter, Joachim. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel.* Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1969.

Rosenzweig, Franz. *Hegel und der Staat.* Berlin: Oldenbourg, 1920.

Siep, Ludwig (ed.). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin: Akademie Verlag, 1997.

Talor, Charles. *Hegel and Modern Society.* Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1979. (Modern European Philosophy)

Waszek, N. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of «Civil Society».* Dortrecht: Springer, 1988. (International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées)

Weil, Eric. *Hegel et l'(EE)tat.* Paris: J. Vrin, 1950.

تعليقات المترجم

(وهي مشار إليها بأرقام موضوعة بين قوسين تمييزاً لها من هوامش المؤلفين)

(١) Sozietät

(٢) *Prima* und *secunda philosophia*

(٣) Grotius

(٤) Pufendorf

(٥) Rechtswissenschaft

(٦) *Terreur*

(٧) *Federalist Papers*

(٨) باليوناني في النص: VOUS

(٩) *Recht und Moral*

(١٠) Grotius

(١١) Sittenlehre

(١٢) Robespierre

(١٣) بالفرنسية في النص الألماني: «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen»

(١٤) moralisch-sittlich

(١٥) Recht und Moral

(١٦) *Sittlichkeit*

(١٧) Recht und Moral

(١٨) Rechtsstaat

(١٩) Recht

(٢٠) Partikularität

(٢١) Besonderheit

(٢٢) Bildung

(٢٣) das Einzelne. الخاص في معنى «المفرد» أو «الفردي».

(٢٤) identisch

(٢٥) gelt

(٢٦) Kosmopolitismus

(٢٧) das Vermögen

(٢٨) Gebrauch der einen Vernunft

(٢٩) Vermögen

(٣٠) festgestellt

(٣١) «Es ist so»

(٣٢) Normativität

(٣٣) Universalisierung

(٣٤) Verallgemeinerungsfähigkeit

(٣٥) ملاحظة: هذه الجملة مكتوبة بخط مائل في أعمال كنط. وقد سقط هنا هذا التنصيص.

(٣٦) Autonomie

(٣٧) Verbindlichkeit

(٣٨) *Universalisierbarkeit*. قابليّة الاستجابة لمطلب الكلّي.

(٣٩) Verallgemeinerung. ـ عمليّة إضفاء الطابع الكوني.

(٤٠) die *Absicht*

(٤١) verallgemeinerungsfähig

(٤٢) Intention

(٤٣) Begehrungsvermögen. أولى بنا أن نقول: القوة الراغبة (على وزن: القوة الناطقة...)

(٤٤) «Moral der Absicht»

(٤٥) das Verallgemeinerungsfähige. في معنى: العنصر القادر على النجاح في اختبار الكونية.

(٤٦) Gesinnung

(٤٧) «الكيفيات الثانوية» للجسم هي اللون والرائحة والصوت

والطعم في مقابل «الكيفيات الأولية» مثل المقدار والحركة والسكون.

(٤٨) verallgemeinerbar

(٤٩) *Normativität*

(٥٠) deontisch

(٥١) Theorie

(٥٢) Grundlehren

(٥٣) Lehre

(٥٤) Lehre

(٥٥) Verpflichtung

(٥٦) Heteronomie der Willkür

(٥٧) die Domäne. المعنى التقني هو: ملك أميري أو ملك الدولة. وتعني الكلمة أيضاً «دائرة» اختصاص.

(٥٨) das Gebiet. يستثمر كنط هنا معجماً مزدوجاً: زراعياً (أرض، إقليم، . .) وقانونياً (ملك أميري، دائرة اختصاص، . . .). والرهان هو: بلورة فهم متعال (طوبيقي وحقوقي) لجغرافية العقل البشري بمناطقه الكبرى (الحساسية، المخيلة، الذهن، العقل، العقل العملي، ملكة الحكم. . .).

(٥٩) ما يوجد بين معقوفين ولم يأت ذكره هو الآتي: «(بل الإقامة فحسب، domicilium)». ونحن أوردناه للفائدة: نعني بيان التمييز المتعالي (الجغرافي والقانوني) الذي يجريه كنط بين «الإقليم» (das Gebiet) المستقل برأسه ومجرد «الإقامة» (der Aufenthalt).

(٦٠) zufällig

(٦١) gesetzt *gebend*. المعنى الحرفي: «واهب للقوانين» أو «مصدر للقوانين».

(٦٢) gesetzt*mässig*

(٦٣) liebte. أحبّ (الماضي) و«كان يكون أحبّ» (صيغة الاحتمال في الماضي).

(٦٤) verfassungsgebend. «تأسيسي». وبالمعنى الحرفي هو «مانح

للدستور» أو «مصدر للدستور». وربما نقول «دستوري» أو «مُدَسْتِر» الدساتير على وزن «مشرِّع» التشريعات، وهو يقابل بالفرنسية «constituant» وبالإنكليزية «constituent». ـ ويكمن المجاز المشار إليه في النص في اللعب على صيغة اللفظة الألمانية «gesetzt*gebend*» فهي مكونة من «gesetz» (قانون) و«-gebend» (واهب أو مانح). وعلى الأغلب فإن كنط لم يستعمل عبارة «verfassungsgebend» (واهب الدستور) بهذه الصيغة، فهي لفظة منحوتة وصناعية على وزان «gesetzt*gebend*» (مشرّع، وبالمعنى الحرفي: واهب القوانين) التي نعثر عليها بكثرة في نصوص كنط.

(٦٥) deontisch

(٦٦) Grotius

(٦٧) inhaltlich

(٦٨) Hans Kelsen

(٦٩) *Sollen-Sätzen*

(٧٠) *Sein-Sätzen*

(٧١) moralisch-praktisch

(٧٢) der Adressat. der Norm-Adressat. هو المرسل إليه أو المخاطَب أو المعني بالأمر ولكن أيضاً المحاور أو الشريك في الخطاب. هو من يتمّ توجيه الدعوة إليه كي يجعل أفعاله متطابقة مع المعيار المعلَن عنه.

(٧٣) *Legalität* . المعنى الحرفي والمجرد هو «القانونية» أو «مطابقة القانون»، وهي لفظ من أصل لاتيني. ولذلك عمل كنط على تبيئتها في اللسان الألماني من خلال عبارة أخرى مرادفة لها هي «Gesetzmässigkeit» (مطابقة القانون) تفسّرها وتقوم مقامها بشكل أكثر عينيّة. والفرق بين اللفظتين أن الأولى تنتمي إلى المعجم الحقوقي التقني (الروماني) وتشير إلى مقولة مجرّدة هي مطابقة القوانين الحقوقية؛ في حين أن الثانية مصطلح كنطي يشير إلى المعنى العام لمطابقة القوانين مهما كان نوعها. وبعامة فإن «الشرعية» هي مطابقة القانون «الحقوقي» في حين أن «الخلقيّة» هي مطابقة القانون «الأخلاقي».

(٧٤) ـ die Ethik . الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية بما هي فلسفة في الآداب العامة (آداب إزاء النفس، إزاء الغير . . .). لكنّ طرافة كنط أنّه

قد افترض إمكانية تحويل «الآداب» الخاصة (كما تصوّرها اليونان أو العرب. .) إلى «واجبات» معيارية كونية، ولكن شريطة أن تستجيب إلى التعريف المتعالي للأخلاق الذي يقترحه.

(٧٥) das Recht

(٧٦) معنى التدقيق هنا هو لعب الكاتب الألماني على الصلة الاشتقاقية بين لفظة «die Pflicht» (الواجب) ولفظة «Verpflichtung» (التكليف أو الإلزام)، أي بالمعنى الحرفي بين الواجب والوجوب. مع أن اللفظة الألمانية أثرى من ذلك: فهي تعني أيضاً التعهّد والفرض والإلزام والالتزام. . .

(٧٧) باللاتينية في النص الألماني: fori externi. ـ يعود هذا المصطلح إلى توماس هوبس، حيث إن هذا الأخير قد ميّز في آخر الفصل ١٥ من المقالة الأولى من كتاب **التنّين**، بين قوانين طبيعية تلزمنا «in foro interno»، أي بالمعنى الحرفي «أمام المحكمة الباطنية»، وقوانين أخرى تلزمنا «in foro externo»، أي «أمام المحكمة الخارجية». إذ أن لفظة «forum» تعني في اللاتينية الرومانية «الساحة العامة» أو «المحكمة» وبالعربية القديمة «الملأ». والقصد هو تمييز هوبس بين قوانين تلزمنا بأن «نرغب» في أن تصبح سارية المفعول وبين قوانين تلزمنا بأن يقع تطبيقها. ـ مع الملاحظة أن عبارة «المحكمة الباطنية» (أي الضمير) ليست غريبة عن كنط. راجع: **ميتافيزيقا الأخلاق**، «نظرية الفضيلة»، الفقرة ١٣.

(٧٨) Moral und Ethik

(٧٩) Moral

(٨٠) المقصود هو لوحة وردت في آخر مقدّمة **نظرية الحقّ** (القسم الأوّل من كتاب ١٧٩٧ **ميتافيزيقا الأخلاق**)، عنوانها «في تقسيم الأخلاق بما هي منظومة من الواجبات بعامة» وهي تتكوّن من بابين كبيرين: ١ ـ نظرية العناصر؛ و٢ ـ نظرية المنهج. وحيث تتكوّن نظرية العناصر من: ١ ـ واجبات حقوقية؛ ٢ ـ واجبات متعلقة بالفضيلة.

(٨١) المقصود هو بيرند لودفيغ الذي قام سنة ١٩٨٦ بنشرة محقّقة لكتاب كنط: **المبادئ الميتافيزيقية الأساسية لنظرية الحقّ**. انظر: Bernd Ludwig, ed. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Hamburg: Meiner, 1986).

(٨٢) Moral

(٨٣) هما ملحقان وردا في آخر كتاب في **السلم الأبدية** (طبعة الأكاديمية، VIII، ص ٣٧٠ ـ ٣٨٦)، الملحق I، تحت عنوان «حول الخلاف بين الأخلاق والسياسة بالنظر إلى السلم الأبدية»، أمّا الملحق II فعنوانه «في اتفاق السياسة مع الأخلاق طبقاً للمفهوم المتعالي للقانون العمومي».

(٨٤) Moral

(٨٥) ihr Knie vor ihr beugen. المعنى الحرفي: هو أن يحنوا الركب أمامها، أن يركعوا لها ساجدين. والانحناء هنا ليس إجلالاً فقط بل انقياداً وإذعاناً وديناً وطاعةً ورضاً أيضاً.

(٨٦) زيادة موجودة في النص الألماني.

(٨٧) أي نظرية الحقوق.

(٨٨) entsubjektiviert. لا يعني ذلك أن كنط قد خرج من براديغم الذات إلى براديغم اللغة مثلاً. بل إن تصوّر كنط للحقوق قد تخطّى كلّ نزعة ذاتويّة مغلقة وصار قادراً على اقتراح معايير ذات صبغة كونية. وبهذا المعنى هي معايير «موضوعية» في معنى محدّد: أنّها ذاتية بشكل «بيذاتي» أو بشكل يتجاوز حدود الرغبات الفردية الأنانية للإنسان الحديث (كما صاغها هوبس) من أجل اعتناق قوانين حقوقية يجب أن تأخذها «الذات» بوصفها «واجبات موضوعية».

(٨٩) Sittlichkeit

(٩٠) das Recht. علينا أن نأخذ هذه اللفظة في معانيها المتعددة: الحقّ في معنى «النظام الحقوقي» أو «علم الحقوق» أو «الحقّ» بالمعنى الضيق أو كما شاع في العربية المعاصرة «القانون» (كما نقول «القانون الروماني» أو «دولة القانون»...) ولكن ليس بالمعنى الضيق أي «das Gesetz» (كما في عبارة «سنّ القوانين»).

(٩١) positive Rechtswissenschaft. علم الحقوق الوضعي.

(٩٢) باللاتينية في النص. ـ هذان السؤالان أثارهما كنط في الفقرة ب من مقدمة «نظرية الحقّ» من كتاب **ميتافيزيقا الأخلاق** (طبعة الأكاديمية، VI، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠)، حيث ميّز كنط بين السؤال الحقوقي

والوضعي: «quid juris?» (ما هو الحلّ الحقوقي أو القانوني لهذا المشكل؟ ماذا يقول الحقّ أو القانون في هذه الحالة المحدّدة؟ ما هو الشيء القانوني أو الموافق للحقّ الذي ينبغي أن نقوم به؟) وهو سؤال يجيب عنه القانون الوضعي، حيث المطلوب هو تحديد القانون أو البند الذي يجب تطبيقه؛ وبين السؤال الفلسفي: «quid jus?» (أي ما هو الحق؟ أو ما هو القانون؟ وبلغة كنط: was ist Recht?، وهو ما سيقوده رأساً إلى سؤال أخطر هو: ما هو العدل؟)، وهو سؤال تجيب عنه فلسفة الحق، وحيث يكون المطلوب هو الكشف عن ماهية الحق وعن فكرة العدالة وعن أساس الإنصاف....

(٩٣) وتبعاً لثراء اللفظة اللاتينية (في التقليد الحقوقي الغربي الذي يعود إلى القانون الروماني)، علينا أن نقول أيضاً بنفس القدر: «ما هو القانون؟»، «ما هو العدل؟»، «ما هو الإنصاف؟»، «ما هي الشرعية»؟...

(٩٤) seien

(٩٥) *Rechtslehre*. والأجدر أن نقول «نظرية الحق» لأنّ الجملة تحتوي على لفظة «القانون» في المعنى التقني «das Gesetz». لكنّ المعنى واضح.

(٩٦) das «Juristenrecht». أو «علم الحقوق» كما يفهمه الحقوقيون.

(٩٧) Moral

(٩٨) Gattung. «الجنس» بالمعنى المنطقي الأرسطي.

(٩٩) sittlich

(١٠٠) «Moralgesetze»

(١٠١) Verbindlichkeit. يثبت شرّاح كنط أنّه لا يميّز تمييزاً اصطلاحياً بين لفظتيْ «Verbindlichkeit» و«Verpflichtung». وإن كانت الأولى تفترض معنى «الربط» أو «القيد» (verbinden أي ربط وأوثق وقرن)، في حين أن الثانية توحي بمعنى «الفرض» و«التكليف» و«الوجوب» و«ما يجب علينا» (من لفظة die Pflicht، الواجب). ونحن نميّز لفظياً بين المعنيين من خلال عبارتي «الإلزام» (Verbindlichkeit) و«الالتزام بالواجب» (Verpflichtung). ـ وبعامة فالإلزام نوع من الضرورة الناجمة عن «الأمر القطعي» الذي يمليه العقل العملي في شكل «واجب» محض. والواجب الخلقي هو شكل الإلزام. ـ لذلك فالإلزام ليس مجرّد

«التزام» (بالمعنى الوجودي الغريب عن كنط) أو انحياز بالمعنى السياسي أو تعهّد شخصي (das Engagement). وهذا اللفظ الأخير لم يستعمله كنط لكنّه يعرفه إذ ورد مذكوراً في بعض الرسائل التي وُجّهت له سنة ١٧٩٠ و١٧٩٦ (عددها ثلاثة واحدة بالفرنسية واثنتان بالألمانية).

(١٠٢) *Rechts*verpflichtung

(١٠٣) Recht

(١٠٤) باللاتينية في النص الألماني: «بين **المحكمة الخارجية والمحكمة الباطنية**». وهو تمييز، كما أشرنا سابقاً، ابتدعه هوبس في الفصل ١٥ من المقالة الأولى من كتاب **التنّين**.

(١٠٥) Rechtsverpflichtungen

(١٠٦) der Gehalt. من الممكن أن نقول أيضاً «مضمون». لكن سبق أن استعمل المؤلف لفظة «der Inhalt» للدلالة على معنى المضمون أو والمحتوى.

(١٠٧) *seine* Handlung

(١٠٨) حاولنا هنا تأمين الفرق بين «Handlung» (فعل) و«die Tat» (عمل).

(١٠٩) Zurechnung. نسبة الفعل إلى صاحبه.

(١١٠) باللاتينية في النص الألماني: «علة حرة».

(١١١) يلمّح كنط هنا إلى المعنى اللاتيني للفظة «factum» من فعل «facere» أي «عمل» في معنى «صنع» (كما نقول صنع أبياتاً من الشعر)، ومنه «facticius» أي المصطنع و«factitatus» أي «معمول».

(١١٢) Gesetzen

(١١٣) das Recht

(١١٤) ـ كان كنط قد تعرّض في كتاب **نقد العقل المحض** (تحليلية المبادئ، الفصل ٢، المماثلة الثالثة للتجربة) إلى توضيح دلالة هذين المصطلحين اللاتينيين (communio وcommercium) من حيث إنّهما يقابلان في الألمانية لفظاً واحداً يحتملهما الاثنين هو «Gemeinschaft». والفرق بينهما هنا في فلسفة القانون هو أن communio لفظة تحيل على

«الاشتراك» القانوني في الملكية، في حين أن commercium يشير إلى معنى التفاعل والتبادل الفيزيائي فقط.

(١١٥) ـ اللفظان وردا باللاتينية من دون ترجمة.

(١١٦) das Recht

(١١٧) die Willkür

(١١٨) أفعال يمكن نسبتها إلى أصحابها.

(١١٩) W. Kersting

(١٢٠) Juristisch

(١٢١) Verträglichkeit

(١٢٢) Freiheitsgesetz

(١٢٣) باللاتينية في الألماني. صيغة تعني: لهذا السبب بالذات، لهذا السبب نفسه، لهذا السبب وحده...

(١٢٤) besonder. مادة خاصة في معنى مادة معيّنة أو خصوصية أي شخصية أو فردية، أي خاصة بهذا الفرد أو ذاك.

(١٢٥) das Recht. نظراً لاستعمال كنط لمصطلح «das Gesetz» (القانون بالمعنى الضيق) في الجملة نفسها فلا نستطيع أن نعوّل على لفظة «قانون» هنا لتأدية معنى «Recht».

(١٢٦) das Gesetz

(١٢٧) nicht verallgemeinerungsfähig

(١٢٨) Normativität

(١٢٩) juristisch

(١٣٠) präskriptiv

(١٣١) recht

(١٣٢) niedriger

(١٣٣) die Extension. «الما صدق» (حسب التراث المنطقي العربي) أو «الشمول» بالمعنى المنطقي: أي جملة الأفراد أو المسمّيات التي يصدق عليها اللفظ أو الاسم أو يشير إليها الحدّ.

(١٣٤) باللاتينية في النص الألماني: ipso facto.

(١٣٥) die Intension. «التضمّن» (أو حسب اصطلاح المناطقة العرب «المفهوم») بالمعنى المنطقي. ونحن تحاشينا لفظة «المفهوم» لأنّنا بصدد استعمال عين اللفظة مقابلاً لمصطلح «der Begriff». وطبعاً كان يمكن أن نقول «مفهوم التصوّر». ولكنّها لغة تقادمت. ويشير التضمّن إلى مجموعة الخصائص الذاتية التي تكوّن مفهوماً.

(١٣٦) ausblenden

(١٣٧) ـ باللاتينية في النص: provisio. لها ١. معنى الادخار والحيطة؛ ٢. السلفة أو الدفعة على الحساب؛ ٣. معنى «الشيء المؤقت».

(١٣٨) Rechtspflichten

(١٣٩) Rechtsverbindlichkeit

(١٤٠) الاسم الكامل هو: غنايوس دوميتوس أنيوس أولبيانوس (Gnaeus Domitius Annius Ulpianus). عالم حقوق ورجل قانون روماني، عاش ما بين ١٧٠ و٢٢٨ م. كان من الأقاليم الشرقية فهو أصيل مدينة طور من سوريا الفينيقية (لبنان حالياً). له تآليف حقوقية كثيرة، تُعدّ من المصادر الكبيرة التي اعتمدها إمبراطور بيزنطة في القرن السادس للميلاد في جمعه للقوانين الرومانية على مدى تاريخها في مدوّنة واحدة.

(١٤١) باللاتينية في النص الألماني: Corpus Juris civilis. هو **متن أو مدوّنة الحقوق المدنية** (قانون المواطنة الرومانية). يُعرف أيضاً باسم «قانون جوستينيانُس الأوّل» (٤٨٢ ـ ٥٦٥)، إمبراطور بيزنطة. وهو أكبر مدوّنة للقانونين الرومانية، حاولت أن تجمع كلّ التقاليد القانونية الرومانية في مدوّنة جامعة تجبّ ما قبلها وتحمل نفساً جديداً هو توافقها مع المسيحية. تُرجم حوالى سنة ٩٠٠ إلى اليونانية حتى يسهل استعماله من طرف رجال القانون البيزنطيين. وسُمّيت هذه الترجمة اليونانية بازيليكا (Basilica). وهي مدوّنة كان لها أهمّية كبيرة بالنسبة إلى الغرب المسيحي في القرون الوسطى، حيث إنّه قد وقع الأخذ بها بداية من القرن ١٢، ولم تكن التشريعات الأوروبية الحديثة غير استلهامات واسعة منها.

(١٤٢) عنوان الفقرة في الأصل الألماني لمؤلفات كنط هو:

«التقسيم العام للحقوق». ولذلك ارتأينا أن نضع عبارة «تقسيم» الحقوق حتى يتيسّر الفهم.

(١٤٣) عبارة «die Rechte» هكذا في الجمع لا تعني «الحقوق» (جمع حق) بل «الحقوق» في معنى «علم الحقوق» أو «علم القانون» أو المؤسسة الحقوقية أو القانونية أو التشريعية. ولذلك أثبتنا لفظة «الحق» في المفرد.

(١٤٤) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٤٥) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٤٦) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٤٧) statutarisch. من اللاتينية status أي الحالة أو الوضع. المعنى هو ما وقع وضعه أو سنّه من قبل مشرّع بشري. والعبارة تعني عادة: قانوني، دستوري، تأسيسي، متعلق بنظام أساسي.

(١٤٨) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٤٩) gesetzlich

(١٥٠) لفظة واردة باللاتيني في الأصل. وتعني «لقب» أو «صفة» بالمعنى القانوني.

(١٥١) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٥٢) خطّ مائل في الأصل الألماني لمؤلفات كنط.

(١٥٣) das Privatrecht. القانون الخاص.

(١٥٤) das öffentliche Recht. القانون العام أو العمومي.

(١٥٥) das Vernunftrecht

(١٥٦) bürgerlich. نقول «das bürgerliche Recht» أي القانون المدني.

(١٥٧) nachrevolutioär. المقصود هو الثورة الفرنسية. واستعمال لفظة «bügerlich» للإشارة إلى «der Bürger» أي «المواطن». فهي في الحقيقة ثورة «المواطنة» أو التمييز بين الإنسان والمواطن، والديني والمدني.

(١٥٨) freies Eigentum

(١٥٩) die Ständegesellschaft. «der Stand» في معنى «الفئة»

الاجتماعية التي تؤلف طبقة لوحدها مثل طبقة العلماء أو القساوسة أو الأعيان. ولكن دون أن نخلط ذلك مع مفهوم «الطبقات» (Klassen) بالمعنى الماركسي أي الطبقة الاقتصادية.

(١٦٠) das «Sachenrecht». الحق في الأشياء.

(١٦١) «provisorisch».

(١٦٢) باللاتينية في النص: «الحق في شيء ما».

(١٦٣) باللاتينية في النص: «حيازة باطنية».

(١٦٤) «peremptorisch». البتّ بالمعنى القانوني أي القطع أو الحسم الذي يبطل كلّ اعتراض.

(١٦٥) ein Rechtsgesetz der Natur

(١٦٦) der empirische Titel. السند بالمعنى القانوني أي الحجة أو الصفة القانونية أو الأساس القانوني لامتلاك شيء ما.

(١٦٧) Erwerbung

(١٦٨) *provisorisch*. من هنا استقى المؤلف عنوان المقطع الذي بين أيدينا.

(١٦٩) *peremtorisch*

(١٧٠) der Sinn

(١٧١) بالفرنسية في النص الألماني: «garantie sociale».

(١٧٢) Condorcet

(١٧٣) Grotius

(١٧٤) Pufendorf

(١٧٥) نسبة إلى الثورة الفرنسية.

(١٧٦) باللاتينية في النص الألماني: *de facto*

(١٧٧) Lorenz von Stein

(١٧٨) das Staatsrecht. يسمى أيضاً القانون السياسي أو العام أو العمومي. لكن العبارة تعني بالمعنى الحرفي: قانون الدولة.

(١٧٩) sinnvoll

(١٨٠) Rechtsgesetzen

(١٨١) statutarisch

(١٨٢) Selbständigkeit

(١٨٣) Sieyès. هو إيمانويل جوزف سيایاس (١٧٤٨ ـ ١٨٣٦). رجل دين وسياسي وكاتب فرنسي شارك بشكل حاسم في قيام الثورة الفرنسية وبناء دولة الثورة. عُرف خاصة بمقالته سنة ١٧٨٩ تحت عنوان «ما هي الطبقة الثالثة؟»، وهذه المقالة هي أحد النصوص التأسيسية للثورة الفرنسية؛ ولكن أيضاً باختراعه حوالى ١٧٨٠ مصطلح «سوسيولوجيا» خمسين عاماً قبل أوغست كونت. ويميّز سيایاس بين «مواطنين فاعلين» يدفعون ما يكفي من الضرائب وقادرين على الانتخاب و«مواطنين منفعلين» لا يملكون ثروة تستوجب الضرائب، وبالتالي غير قادرين على الانتخاب.

(١٨٤) Autokratie. الانفراد بالمجد أو الحكم أو الحكم الفردي أو الاستبداد بالدولة.

(١٨٥) Unform

(١٨٦) Friedrich II. فريدريك الثاني أو الكبير (١٧١٢ ـ ١٧٨٦) ملك بروسيا في عصر كنط، له مراسلات مع فولتير اشتُهر بأنّه أحد ملوك أوروبا الذين حملوا صورة المثل الأعلى السياسي للأنوار تحت عنوان «المستبدّ المستنير».

(١٨٧) Monarchie

(١٨٨) die Staatsform. في معنى شكل السيادة.

(١٨٩) Tyrannei. حكومة الطغيان القائم على اغتصاب السلطة.

(١٩٠) Oligarchie. حكم القلة المسيطرة المتنفّذة من أجل استغلال السلطة.

(١٩١) Ochlokratie. حكومة الغوغاء.

(١٩٢) Rechtsphilosophie

(١٩٣) das rechtliche Recht ـ

(١٩٤) das Recht

(١٩٥) die Rechtsstrafe

(١٩٦) das Rechtsgesetz

(١٩٧) das Grundgesetz

(١٩٨) die §§ D-E

(١٩٩) die Zwangsbefungnis. يتعلق الأمر بتصريح أو إذن أو سلطة تسمح باستعمال الإكراه للدفاع عن الحرية المشروعة قانوناً.

(٢٠٠) das Staatsrecht. هو القانون السياسي أو القانون الدستوري.

(٢٠١) die Strafgerechtigkeit

(٢٠٢) Institution

(٢٠٣) Korrelat

(٢٠٤) Strafwürdigkeit. إن سلوكاً ما هو شيء يعاقب عليه القانون أو الوقوع تحت طائلة القانون.

(٢٠٥) sittlich

(٢٠٦) juridisch

(٢٠٧) moralisch

(٢٠٨) der Strafzweck

(٢٠٩) Vergeltungstheorien

(٢١٠) utilitaristisch

(٢١١) das Sachenrecht

(٢١٢) strafbar

(٢١٣) Mitbürger

(٢١٤) das Strafgesetz

(٢١٥) pharisäisch. ـ من اليونانية «pharisaios» من العبرية «paruchim» أي «المنفصلون الذين هم على حدة». وهو فرقة قديمة من اليهود حرصوا على العيش وفقاً للمعنى الحرفي للتوراة والتقاليد الشفوية. وكانت الأناجيل تتهمهم بالشكلانية والنفاق. والعبارة تستعمل للإشارة إلى «المرائين» أو «المنافقين».

(٢١٦) Menschheit

(٢١٧) die Menschenwürde

(٢١٨) باللاتيني في النص الألماني: conditio sine qua non.

(٢١٩) legitimatorisch

(٢٢٠) Vergeltung

(٢٢١) Retribution

(٢٢٢) Wiedervergeltungsrecht

(٢٢٣) ius talionis. بالمعنى الحرفي «قانون المثل بالمثل»، إذ إن talionis هي من اللاتينية *talis* الذي يعني المثل أو النظير. ولذلك تُعرف الصيغة غالباً من خلال العبارة «العين بالعين والسنّ بالسنّ». وأوّل جذور هذا القانون نعثر عليها في «شريعة حامورابي» (حيث ترد عبارة «العين بالعين والسن...» في الفقرتين ١٩٦ و٢٠٠) في مملكة بابل (١٧٣٠ قبل المسيح). لكنّها وردت أيضاً في التوراة (مثلاً سفر الخروج ٢١: ٢٣ ـ ٢٥) والإنجيل (متى ٥: ٣٨) والقرآن (البقرة: ١٧٨ ـ ١٧٩).

(٢٢٤) das Talionsprinzip

(٢٢٥) «Bestialität»

(٢٢٦) modern

(٢٢٧) das Strafgesetzt

(٢٢٨) das Völkerrecht. حرفياً: «قانون الشعوب» أو «الأمم» أو «القوميات». وحسب كنط هذه عبارة مضلّلة في الألمانية، حيث كان الأجدر أن نقول «قانون الدول» (das Staatenrecht). راجع: **ميتافيزيقا الأخلاق**، نظرية الحق، الفقرة ٥٣.

(٢٢٩) das Weltbügerrecht. وهو ما يعرف أيضاً تحت مسمّى «القانون الكسموسياسي» أو «الكسموبوليطيقي».

(٢٣٠) ein «Recht *zum* Kriege»

(٢٣١) ein «Recht *in* Kriege»

(٢٣٢) فيس عبارة «السلم الدائمة».

(٢٣٣) eine Habe

(٢٣٤) باللاتينية في النص الألماني: « patrimonium» ـ إرث أو تراث الآباء.

(٢٣٥) «auto-nom»

(٢٣٦) باللاتينية في النص الألماني: الكتائب العسكرية الدائمة.

(٢٣٧) rechtlich

(٢٣٨) rechtlich

(٢٣٩) das Staatsbürgerrecht. أي «قانون المواطنة ضمن دولة واحدة».

(٢٤٠) das Weltbürgerrecht

(٢٤١) rechtlich

(٢٤٢) Dignität

(٢٤٣) die Befugnis

(٢٤٤) rechtlich

(٢٤٥) rechtlich

(٢٤٦) ein Völkerstaat

(٢٤٧) geseztlos

(٢٤٨) ein Besuchsrecht

(٢٤٩) ein Gastrecht

(٢٥٠) Gesellschaft

(٢٥١) rechtlich

(٢٥٢) nicht-gesetzlich

(٢٥٣) Recht

(٢٥٤) das Mein und Dein

(٢٥٥) das Veto

(٢٥٦) fortdauernd

(٢٥٧) Publizität

(٢٥٨) unrecht

(٢٥٩) Öffentlichkeit

(٢٦٠) *Leiblichkeit*

(٢٦١) *Interpersonalität*

(٢٦٢) Rechtsgebiet

(٢٦٣) das Ephorat. من اليونانية القديمة: «إيفوروي» (*éphoroi*) وهي لفظة تعني حرفياً «الرقيب» أو «المراقب» من «oráô» أي «راقب وحرس». وهو لقب القضاة الخمسة الذين كانوا يحكمون إسبرطة القديمة ويجري سلطانهم حتى على الملوك.

(٢٦٤) Institutionalisierung

(٢٦٥) ضبط طريقة اعتراف الأشخاص بعضهم ببعضٍ ودخولهم في علاقات شخصية متبادلة (بيشخصية) ضبطاً مؤسّساتياً. أو تحويل الاعتراف إلى مؤسسة حقوقية.

(٢٦٦) «selbsttätig»

(٢٦٧) tätig. ناشط، نشيط، نشط، عامل، مجتهد.

(٢٦٨) Lehrsätzen

(٢٦٩) Staatsbürgervertrag. عقد الوطنية، العقد الوطني.

(٢٧٠) Selbstzuschribung

(٢٧١) Wirksamkeit

(٢٧٢) das «Setzen»

(٢٧٣) *Intersubjektivität*. يقال أيضاً: التذاوت، التذاوتية، الذاتية المتبادلة...

(٢٧٤) vernünftiges Wesen -

(٢٧٥) الأغلب أن فيشته يأخذ لفظة «das Moment» هنا بالمعنى الفيزيائي أي ما سمّاه أسلافنا «عزم القوة». وليس غفي معنى «اللحظة».

(٢٧٦) Intelligenz

(٢٧٧) Fremdzuschreibung

(٢٧٨) das erstere

(٢٧٩) Fremdzuschreibung

(٢٨٠) Individuum

(٢٨١) der *Leib*

(٢٨٢) *Wissenschaftslehre nova methodo* -

(٢٨٣) Karl Christian Friedrich Krause (١٧٨١ ـ ١٨٣٢). فيلسوف ألماني. التحق سنة ١٧٩٧ بجامعة إيينا حيث درس الفلسفة والرياضيات. هناك استمع إلى دروس فيشته وشلنغ. وخاصة درس فيشته «نظرية العلم بمنهج جديد» في سداسي شتاء ١٧٩٨/١٧٩٩ الذي احتفظ لنا منه بنسخة مخطوطة تمّ العثور عليها لأوّل مرة سنة ١٩٨٠ وتمّ نشرها.

(٢٨٤) der Krausismo

(٢٨٥) Nötigung

(٢٨٦) «Rechtsgesetz»

(٢٨٧) ein *Gesetz*

(٢٨٨) die *Moral*

(٢٨٩) das *Recht*

(٢٩٠) *hypothetisch*

(٢٩١) das Recht

(٢٩٢) willkürlich

(٢٩٣) Rechtsgemeinschaft

(٢٩٤) Bürgervertrag. أي «العقد الاجتماعي».

(٢٩٥) Zwangsrecht

(٢٩٦) Staatsrecht. بالمعنى الحرفي هو قانون الدولة.

(٢٩٧) der Inbegriff

(٢٩٨) *«ein Recht»*. من الواضح أن اللفظة الألمانية تطرح مشكلاً هنا: فهي تعني دلالتين معاً: أ ـ الحقّ؛ وب ـ القانون. ولا يمكن التضحية بأحدهما.

(٢٩٩) die *Urrechten*

(٣٠٠) Universalisierung

(٣٠١) Fiktion

(٣٠٢) das gemeine Wesen. أي جماعة سياسية.

(٣٠٣) ein *Zwangsrecht*

(٣٠٤) Veranstaltung

(٣٠٥) ein *Staatsbürgervertrag*. هو «عقد مواطنة»

(٣٠٦) ein *Unterlassung svertrag*. عقد كفّ اليد عن ملكية الغير والإقلاع عنها وتركها.

(٣٠٧) der *Schutzvertrag*

(٣٠٨) *Vereinigungsvertrag*

(٣٠٩) das Gesetz

(٣١٠) der Kontrakt

(٣١١) ein Untertan. أي محكوم أو مرؤوس.

(٣١٢) - rechtlich

(٣١٣) Arbeitsrecht. قانون التشغيل أو العمالة. وهو مصطلح علينا أن نميزه عن مصطلح « Recht auf Arbeit» الذي يعني «الحق في العمل».

(٣١٤) mitschliessen

(٣١٥) die Gerechtsame. الحق أو القانون المعترف به.

(٣١٦) der Körper.

(٣١٧) Bürgereigentum. أي ملكيته بوصفه مواطناً.

(٣١٨) Egalitarismus

(٣١٩) George Herbert Mead. عالم اجتماع ونفسانيات وفيلسوف أمريكي (١٨٦٣ ـ ١٩٣١). طوّر فلسفة اجتماعية تفهم الفرد على أساس التفاعل الرمزي مع لغة الجماعة التي ينتمي إليها.

(٣٢٠) totalitär. شمولية.

(٣٢١) *Über die peinliche Gesetzgebung*

(٣٢٢) Abbüssungsvertrag. بالمعنى الديني «التكفير عن الخطيئة» وبالمعنى القانوني «التكفير عن الخطأ» في معنى مخالفة القانون. ولذلك يعني هذا المصطلح أيضاً معنى «قضاء المدة»، مدة العقاب.

(٣٢٣) *ipso facto*

(٣٢٤) Rechte hat nur, wer sich nach dem Recht richtet. ـ جملة تنكشف فيها مهارة اللغة الألمانية حيث تشتق ثلاثة مصطلحات من جذر واحد أو نسيب وتجعل الترجمة غير قادرة على مجاراتها: «الحقوق» (die Rechte) و«القانون» (das Recht) و«يهتدى نحو ويتوجّه قبلةً» (sich richten nach).

(٣٢٥) *vogelfrei*

(٣٢٦) Vergeltung

(٣٢٧) gerecht

(٣٢٨) Cesare Beccaria

(٣٢٩) retrospektiv

(٣٣٠) Gegengewicht

(٣٣١) als Gebesserte

(٣٣٢) potentiell

(٣٣٣) Wiederholungstäter. مجرم عائد أو مرتدّ إلى الإجرام أو صاحب سوابق.

(٣٣٤) die *poena talionis*

(٣٣٥) institutionalisieren

(٣٣٦) unpolitisch

(٣٣٧) Formen des Politischen

(٣٣٨) ein *Gegen*

(٣٣٩) Relegitimierung

(٣٤٠) altständisch

(٣٤١) بالفرنسية في النص الألماني: l'ancien régime. ـ تشير عبارة «النظام القديم» إلى فترة في تاريخ فرنسا تفصل بين عصر النهضة (القرن ١٦)

والثورة الفرنسية (آخر القرن ١٨). والنظام السياسي القديم هو الملكية أو الحكم المطلق. ويمكن القول إن ألكسيس دو توكفيل هو الذي ثبّت المعنى الاصطلاحي لهذه العبارة في كتابه **النظام القديم والثورة** (١٨٥٦). وهي على كل حال تسمية من اختراع دعاة الثورة الفرنسية.

(٣٤٢) eine Klasse

(٣٤٣) *Gründe*zusammenhang

(٣٤٤) faktisch

(٣٤٥) eine *Maschine*

(٣٤٦) der Herzog

(٣٤٧) Karl v. Würtemberg

(٣٤٨) plädieren

(٣٤٩) das *Recht*

(٣٥٠) das Seyn

(٣٥١) das Daseyn

(٣٥٢) behaupten. فعل مهمّ جداً في الفلسفة ويعني، علاوةً على الزعم والادعاء، معاني الإثبات والإقرار والصيانة والتثبيت والمحافظة والفوز.

(٣٥٣) das *Recht*

(٣٥٤) pragmatisch

(٣٥٥) die Vernunftdefizite

(٣٥٦) das Organische

(٣٥٧) das Einzelne

(٣٥٨) Recht

(٣٥٩) Gesetze

(٣٦٠) Mechanisirung

(٣٦١) Würzburger

(٣٦٢) menschenfreundlich. إنسانية في معنى حب الناس واللطف

والأنس بني البشر. وهو المعنى الأصلي للفظ العربي «إنسان».

(٣٦٣) Entitäten

(٣٦٤) Bestimmungen

(٣٦٥) die Willkür

(٣٦٦) Gesetz

(٣٦٧) ein Naturgesetz

(٣٦٨) das Rechtsgesetz. ربما القانون الحقوقي أو المدني أو القانون القانوني أو الناموس المدني.

(٣٦٩) plausibilisieren

(٣٧٠) Implementierung

(٣٧١) باللاتينية في النص الألماني: per se.

(٣٧٢) Verfasstheit. ينبغي تمييز عبارة «Verfasstheit» التي تعني «التأسيس الاجتماعي» للجماعة المدنية عن عبارة «Verfassung» التي تعني «التأسيس السياسي».

(٣٧٣) zur

(٣٧٤) an

(٣٧٥) ein Gesolltes

(٣٧٦) Güterabwägung. هذا مصطلح قانوني وأخلاقي وليس لفظاً من اللغة العادية.

(٣٧٧) نقرأ هنا «حول» (über) وليس «في» (zur) كما جاء في عنوان هذا النص في هذا الفصل. ولا ندري إن كان الأمر سهواً أم أن هناك نصّين مختلفين.

(٣٧٨) «Organismus»

(٣٧٩) J. Görres

(٣٨٠) A. Müller

(٣٨١) Überhöhungen. هو لفظ يصف شكل الطريق أو السكك الحديدية: انحناءات أو انحدارات جانبية.

(٣٨٢) باللاتيني في النص: in praxi.

(٣٨٣) *Stuttgarter Privatvorlesungen*

(٣٨٤) Stände

(٣٨٥) Veto

(٣٨٦) restaurativ. نسبة إلى «Rectauration» بالمعنى السياسي أي «عملية إرجاع سلالة ملكية إلى الحكم».

(٣٨٧) München. بالعربية ميونخ أو ميونيخ. هي ثالث أكبر مدن ألمانيا بعد برلين وهامبورغ. تقع المدينة في جنوب ألمانيا، قريبة من جبال الألب.

(٣٨٨) *Grundlegung der positiven Philosophie*

(٣٨٩) ـ monarchisch. نسبة إلى Monarchie أي النظام الملكي لكنّ المعنى الدقيق هو حسب الاشتقاق من اليونانية (mono أي أوحد أو وحده، وarchein أي الحكم) نظام الحكم الواحد أو نظام حكم الواحد: ليس حكم فرد واحد بل الحكم مجسّداً في فرد واحد. ولذلك لا يتعلق الأمر بالضرورة بمملكة.

(٣٩٠) bayrisch. نسبة إلى بافاريا.

(٣٩١) Wilhelm

(٣٩٢) General Reyher

(٣٩٣) Oberst v. Weber

(٣٩٤) Cousin

(٣٩٥) St.-Simonismus

(٣٩٦) Cota

(٣٩٧) Tübingen

(٣٩٨) Claude Henri de Saint-Simon

(٣٩٩) Augustin Thierry

(٤٠٠) *Von dem Wiederaufbau der europäischen Staaten-Gesellschaft*

(٤٠١) Bazard

(٤٠٢) Blanqui

(٤٠٣) Buchez

(٤٠٤) Carnot

(٤٠٥) Comte

(٤٠٦) Enfantin

(٤٠٧) Pierre Leroux

(٤٠٨) Proudhon

(٤٠٩) Maximilian von Bayern

(٤١٠) Seinsgeschichte

(٤١١) unpolitisch

(٤١٢) Voraussetzung

(٤١٣) Gesinnung

(٤١٤) verfallen

(٤١٥) *Recht*

(٤١٦) Gedanken

(٤١٧) *Historie*

(٤١٨) Objektivierung

(٤١٩) die Tat

(٤٢٠) das «Subjekt-Objekt»

(٤٢١) der *Prozess*

(٤٢٢) sich objektiviert

(٤٢٣) die Sache selbst. الأمر نفسه أو نفس الأمر، الشأن، المسألة، القضية، . . .

(٤٢٤) باللاتينية في النص الألماني: in toto.

(٤٢٥) Replik

(٤٢٦) Natürlichkeit

(٤٢٧) die Seele

(٤٢٨) Rechtsinstitute

(٤٢٩) Gestalt

(٤٣٠) Gestaltungen

(٤٣١) *ideell*. تأخذ طابع «الفكرة».

(٤٣٢) ein Beisichsein

(٤٣٣) *Sittlichkeit*

(٤٣٤) *Moralität*

(٤٣٥) *Institutionalismus*

(٤٣٦) die Einzelnen

(٤٣٧) «Recht»

(٤٣٨) Selbstkonstitution

(٤٣٩) das juristische Recht

(٤٤٠) Dasein

(٤٤١) der Genus-begriff

(٤٤٢) juristisch

(٤٤٣) «Schichten». طبقات أو رقائق (جيولوجية مثلاً).

(٤٤٤) Homonymie

(٤٤٥) der *Rechtsbegriff*

(٤٤٦) Person-Sache-Verhältnis

(٤٤٧) Recht

(٤٤٨) der Rechtskult. تأليه القانون أو تقديس القانون.

(٤٤٩) das Wollen. المعنى: في «إرادة» حريتها الخاصة.

(٤٥٠) *Rechtspersönlichkeit*

(٤٥١) Rechtsfähigkeit. القدرة القانونية.

(٤٥٢) باللاتينية في النص الألماني: jus in omnia.

(٤٥٣) Leibeigenschaft . نظام السُّخرة أو المماليك.

(٤٥٤) K. Rosenzweig.

(٤٥٥) Ständegesellschaft . نظام الطبقات بالمعنى قبل الحديث (طبقة القساوسة، طبقة العلماء، طبقة العبيد، . . .).

(٤٥٦) Beschränktheit

(٤٥٧) das Unrecht . ـ بالمعنى الدقيق: «اللّا ـ قانون» أو «غياب القانون». لكنّ اللفظ الألماني له معان كُثْر أخرى من قبيل «الباطل» و«الخطأ» و«الإثم» والفعل «بغير حق» وعلى نحو «غير قانوني».

(٤٥٨) Gerechtigkeit . ـ هنا أيضاً الجذر اللغوي هو «Recht»: القانون والحق معاً. ولذلك فالعادل (gerecht) هو الصفة المقوّمة للحق كما للقانون. وغيابها هو «الظلم» (Unrecht).

(٤٥٩) Jenaer Realphilosophie . نُشرت دروس هيغل في يينا (١٨٠٥ ـ ١٨٠٦) لأوّل مرة سنة ١٩٣١ من طرف جوهانس هوفمايستر ثمّ أُعيد نشرها ضمن نشرة نقدية سنة ١٩٧٦. علينا أن نأخذ عبارة «Realphilosophie» في معنى الفلسفة التي تدرس الموضوعات الواقعية أو المادية سواء من العلوم الطبيعية (الفلك أو البيولوجيا) أو الروحية (التاريخ والثقافة) وذلك في مقابل المنطق المحض.

(٤٦٠) ineins

(٤٦١) Rechtlichkeit

(٤٦٢) der Zwang . في معنى القسر والعسف والإجبار والقهر والغصب. . .

(٤٦٣) Dasein

(٤٦٤) Sein

(٤٦٥) aufheben

(٤٦٦) unrechtlich . أي غير قانوني.

(٤٦٧) aufheben

(٤٦٨) nichtig

(٤٦٩) ein Dritter. في المصطلح القانوني: الغير أو الخارج عن الخصومة.

(٤٧٠) vernichten

(٤٧١) Normierung

(٤٧٢) gegen dasselbe

(٤٧٣) auhebend. بالمعنى الهيغلي: يرفع أي يبطل ويحتفظ بالجوهر.

(٤٧٤) vergelten. قابل في معنى جازى واقتص وانتقم.

(٤٧٥) Paul Johann Anselm Feurbach.

(٤٧٦) ein Gesetz

(٤٧٧) Recht

(٤٧٨) Regeln

(٤٧٩) *Selbstsubsumtion*. معنى منطقي: أن ندرج فئة صغرى تحت فئة كبرى. أو أن نفكّر في شيء جزئي بوصفه داخلاً تحت شيء كلي. المعنى هنا هو أن المجرم ينخرط طواعية تحت القانون الذي ينتهكه، ويعترف بصلاحيته حتى وهو يخالفه. فهو إدراج أو اندراج ذاتي تحته بشكل حر وإرادي.

(٤٨٠) Aufhebung

(٤٨١) Wiedervergeltung

(٤٨٢) gelten

(٤٨٣) Wiederherstellung

(٤٨٤) Gleichheit

(٤٨٥) Identität

(٤٨٦) Vergleichbarkeit

(٤٨٧) Verhältnismässigkeit. المناسبة.

(٤٨٨) *societas civilis*

(٤٨٩) Gestalt

(٤٩٠) بالفرنسية في النص الألماني: le «bourgeois». في العصر الوسيط يعني «burgeis» ساكن الـ «bourg» أي المدينة التي تتمتع بوضع خاص. وهو شخص لا هو نبيل ولا هو كاهن ولا هو يعمل بيديه، بل له أملاك. فهو «الحضري» صاحب الأملاك.

(٤٩١) من المهمّ أن نعرف أن اللفظ الألماني «bürgerlich» - «المدني» أو «الحضري» هو المقابل الألماني للفظة «bourgeois» الفرنسية.

(٤٩٢) *sittlich*

(٤٩٣) Stände

(٤٩٤) *Moralität*

(٤٩٥) Mildtätigkeit

(٤٩٦) die Klasse

(٤٩٧) die Masse

(٤٩٨) der *Pöbel*

(٤٩٩) 'asozial'

(٥٠٠) Entsozialisierung

(٥٠١) Korporation

(٥٠٢) das *Sittliche*

(٥٠٣) Rationalität

(٥٠٤) eine Grösse

(٥٠٥) الفرنسية.

(٥٠٦) ein Preussentum

(٥٠٧) Rudolf Haym

(٥٠٨) *Restauration*

(٥٠٩) *Quietismus*

(٥١٠) D. Losurdo

(٥١١) Individualität

(٥١٢) das Fachwerk. مصطلح معماري هو عبارة عن مجسّم أو بناء

حديدي فارغ يُملأ بالآجر أو غير ذلك من مواد البناء.

(٥١٣) *instituiert*. في معنى «المؤسسة». أي ينصّب وينشئ ويقيم.

(٥١٤) sich vergegenständlicht. ـ أي تضفي على نفسها طابعاً موضوعياً أو تعامل نفسها بوصفها موضوعاً.

(٥١٥) der Bourgeois. صاحب الأملاك.

(٥١٦) Gesinnung. في معنى الرأي أو القناعة أو وجهة النظر أو النية أو حتى الحس أو الروح (في معنى الروح الوطنية والحس الوطني). خاصة وأنّ هيغل (الفقرة ٢٦٨ من كتاب **الخطوط الأساسية في فلسفة القانون**) يأخذ «الوطنيّة» كمثال أساسي على معنى مصطلح «Gesinnung».

(٥١٧) der Pranger. هو حكاية عن عمود للتمثيل بالمتهمين والمدانين، يُربَط به المتهم أو المحكوم عليه لعرضه على الناس.

(٥١٨) *Ethos*

(٥١٩) das Mit-Leben

(٥٢٠) Staatsbürgerlichkeit

(٥٢١) reell

(٥٢٢) Gestaltung

(٥٢٣) *wirklich*

(٥٢٤) der Monarch. علينا أن نضع في الاعتبار المعنى الأصلي اليوناني «monarchia» أي «حكم الواحد»، والتلميح إلى المعنى الجذري اليوناني «monos» أي الواحد أو الفرد أو الفريد من نوعه.

(٥٢٥) (inter-) subjective

(٥٢٦) *Vereinigung*. التوحيد الذي يجمع بين الذاتية والموضوعية في الفكرة.

(٥٢٧) باليوناني في النص: politès. أي «من المدينة» (الدولة) بالمعنى اليوناني، «المديني» أو المواطن.

(٥٢٨) «Nichtigkeit»

(٥٢٩) Korporationsgeist

(٥٣٠) Berechtigung

(٥٣١) Autorität

(٥٣٢) Verfassung

(٥٣٣) Konstitutionalisierung

(٥٣٤) a priori

(٥٣٥) eine Avantgarde

(٥٣٦) eine Nation

(٥٣٧) Aktivismus

(٥٣٨) die Heilige Allianz. الحلف المقدس: حلف وُقّع سنة ١٨١٥ بين الممالك الأوروبية التي هزمت فرنسا الثورة، وهي روسيا والنمسا وبروسيا. وأهمّ ملامح هذا الحلف: إنّه وحدة مسيحية سلمية ولكنّه تضمّن دعوى «حق التدخل» في الدول التي تهدد أمن أوروبا باسم أيّ نوع من الثورة أو النزعة القومية، على طريقة حروب نابليون. وهو حلف انتهى نظرياً مع موت راعيه الأكبر القيصر ألكسندر الأول سنة ١٨٢٥.

(٥٣٩) Friedrich von Gentz. كاتب وسياسي ألماني (١٧٦٤ ـ ١٨٣٢)، كان تلميذ كنط ومن أبرز الناشطين ضد حركة الثورة الفرنسية وربما عدو نابليون الأكثر نشاطاً في أوروبا.

(٥٤٠) Repräsentation

(٥٤١) landständisch

(٥٤٢) die Willkür

(٥٤٣) die Sache. الشيء أو الشأن العظيم أو القضية أو الأمر الكبير أو المسألة.

(٥٤٤) باللاتيني في النص الألماني: de facto.

(٥٤٥) willkürlich

(٥٤٦) باللاتيني في النص الألماني: in actu.

(٥٤٧) Gewaltenteilung. بالمعنى الحرفي «تقسيم السلطات» على عكس العبارة الفرنسية التي تعني «فصل السلطات» (séparation des pouvoirs). والصيغة الكلاسيكية للفصل بين السلطات تعود إلى جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ومونتيسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥).

(٥٤٨) Totalität

(٥٤٩) Trennung. في معنى الفصل العنيف والتجزئة وفكّ الأوصال والتقطيع...

(٥٥٠) eine Differenzierung

(٥٥١) die Teilung der Gewalten

(٥٥٢) *konstituiert*. يضع المؤلف هذا اللفظ بخط مائل تلميحاً إلى الجذر المشترك بين الفعل «konstituieren» («شكّل» و«قوّم» و«أسّس»...) وبين عبارة «Konstitution» (التقويم ولكن بخاصة «الدستور»). والقصد هو أن تقسيم السلطات هو ليس فقط يشكّل الدولة بل هو ما «يُدَسْتِرُ» الدولة أو يمنحها دستوراً.

(٥٥٣) *Teilung*

(٥٥٤) *Trennung*

(٥٥٥) Machtsprüche

(٥٥٦) *checks and balances*. نظرية قانونية ألهمت محرّري الدستور الأمريكي الذين وضعوا سنة ١٧٨٧ نظاماً رئاسياً على أساس فصل بين السلطات، معدَّل بواسطة طريقة «*checks and balances*» أي نظرية «الضوابط والتوازنات»: ضوابط تحكم كل سلطة في حدود صلاحياتها وتوازنات بين السلطات في معنى التقاسم الصارم للسلطة الشرعية بين مكوّنات الدولة.

(٥٥٧) *Federalist Papers*

(٥٥٨) die Ganzheit

(٥٥٩) Macht

(٥٦٠) Autorität

(٥٦١) die Grösse

(٥٦٢) der Souverän

(٥٦٣) ideell

(٥٦٤) *Totalität*

(٥٦٥) die Ständen. الطبقات أو الفئات المكونة للمجتمع المدني (ولكن ليس بالمعنى الماركسي للطبقة).

(٥٦٦) Wirklichkeit

(٥٦٧) Realität

(٥٦٨) das Geschäft . ـ في معنى الصفقة والمتجر والمعاملة التجارية والبيع والشراء. . .وقد نقول «السوق» لسابقة وجدناها في **مقدّمة** ابن خلدون عن «سوق العالم».

الفصل الثامن

التاريخ (ص ٢١٨)(*)

١ ـ مدخل

يمثّل التاريخ(**) أحد مجالات الإشكال المركزية التي انشغل بها المثاليون الألمان[١]. كما إن الكثير من الفلاسفة قد كتبوا خلال هذه الحقبة في موضوع التاريخ. فديفيد هيوم على سبيل المثال قد اشتهر بين معاصريه بكونه مؤرخاً. لكن ما يتميز به مفهوم التاريخ المثالي هو نوع الاعتناء بالتاريخ وكيفيته ثم الكيفية التي أدرج بها التاريخ في الفلسفة وأدرجت بها الفلسفة في التاريخ على الأقل في المراحل المتأخرة من المثالية(***).

(*) أرقام الصفحات الواردة في متن نص الكتاب تعود إلى صفحات النسخة الألمانية (الطبعة الأولى).

(**) هذه الإشكالية من أهم مجالات التهميش المقارن من وجهين: **أولهما** أهمية التاريخ في الثقافات الدينية **وثانيهما** أهميته في المقارنة مع ابن خلدون بالذات كما سيتبين من باب التأسيس من الضميمة للكتاب المترجم.

(١) Vgl. Hierzu Bourgeois, 1996.

(***) التلازم بين فلسفة التاريخ وأرخنة الفلسفة عند ابن خلدون. سبق وأشرنا إلى هذا التلازم وإلى عدم الانتباه إليه في الدراسات الخلدونية التي ركزت على تأسيس علمي التاريخ والاجتماع ولم تر أن ذلك كان مشروطاً بعملية ذات مدخلين **أولهما** من الفلسفة إلى التاريخ وهو ما اهتمت به البحوث **والثاني** من التاريخ إلى الفلسفة وهو ما وقع إهماله بالرغم من أن الثاني هو شرط الأول حتماً: فلا يمكن أن يكون التاريخ علماً إذا لم يكن العلم تاريخياً. فالتاريخ علم الحدث العيني للعمران البشري والاجتماع الإنساني والثاني كلي والأول جزئي وعيني، ولا يكون الوصل ممكناً بين العلمين ما لم يكن علم الكلي هو بدوره تاريخياً، وتلك هي تاريخية الفلسفة.

فالبنسبة إلى هيغل كانت **دروسه حول فلسفة التاريخ** واسطته التي عرض بها فهمه الفلسفي للتاريخ، وفي **دروسه في تاريخ الفلسفة** عرض هيغل الفلسفة بوصفها ظاهرة تاريخية. فالفلسفة يمكن أن تبدو من النظرة الأولى مجرد توالٍ من نظريات متنافسة وغير قابلة للتوافق في ما بينها. لكنها يمكن مع ذلك أن تُفهم من منطلق موقف علم التاريخ بكونها التحصيل المتدرج لفهم عالم وحيد وشامل.

إن تأثير تصوّرات التاريخ التي وضعتها المثالية الألمانية لا تزال إلى اليوم آثاره مشهودة، فالمثاليون خلفوا اصطلاحاً جديداً (أو على الأقل اصطلاحاً تمت مراجعته بقوة) صاغوا به فهمهم للمجتمع والتاريخ، ومن الأمثلة المهمة مفهوم التكوين ومفهوم فلسفة التاريخ و ـ بصورة مركزية خاصة ـ مفهوم الروح، إلا أن من إرثهم كذلك مشكلات لا يزال الشعور بطابعها الملح سارياً. والمقدّم من هذه المشكلات هو مشكل التأويل. فإذا كان الروح يتغيّر خلال التاريخ ويتطوّر فكذلك ينبغي أن يكون الشأن بالنسبة إلى البنى العقلية التي تلتقي فيها المجتمعات بالعالم فتكون مختلفة هي بدورها. فكيف يمكن لمجتمع أن يفهم مجتمعاً آخر إذا كان لا يقاسمه أي موضع مشترك من مواضع الروح؟ وهل المعرفة التاريخية الكلية ممكنة؟ ويمكن ألا نجد إلا القليل ممن يساند مسلمات الحل الذي يقدمه هيغل لهذا المشكل. إلا أنه من العلامات الدالة على أن هذا المشكل الذي يبدو لنا من المسائل الراغمة بخصوص إمكانية فهم التاريخ لم يوضع خلال تفكير فلسفي دام ألف سنة سبقت المثالية الألمانية. وبهذا المعنى يمكن اعتبار المثاليين الألمان الآباء الأصليين للوعي التاريخي الحديث[*].

تتمثّل مهمة هذا الفصل في تقديم صورة دقيقة إلى أقصى حدود الإمكان حول ما تتقوّم منه التغيرات التي أدخلها المثاليون الألمان على فهم التاريخ. وبالرغم من أننا ندعي فيه أن المثاليين الألمان قد طوّروا فهماً للتاريخ وحيد النوع وجديداً فإنه لا بد من أن نقدم على ذلك نقطة

(*) إن هذه الفكرة الزائفة التي تستند إلى المركزية الأوروبية فيها نظر، فيمكن أن نقبل هذه الفكرة لو تحددت بسياقها فقال مثلاً إن ذلك لم يحصل قبلئذٍ في أوروبا أو في الفكر الغربي، لكن البحث في إشكالية التاريخ وإمكانية فهمه مسألة عادية في الفكر العربي الإسلامي.

أهم إذا كان علينا ألا نهمل علاقات فكرهم بفكر المتقدمين عليهم، كما إن رؤية فلاسفة عصر التنوير للعالم لم تكن إلا تاريخيةً، ففيها فُهمت المجتمعات على نحو يعتبرها متطورةً بحسب مراحل مادية ومعنوية في آن. لذلك فالمقابلة بين التنوير والمثالية الألمانية مقابلة خاطئة. فمثل هذا التصور للتاريخ لم يكن تجديداً أدخلته المثالية بل هو كان العقيدة السائدة في منتصف القرن الثامن عشر وفي أواخر سنواته، وبهذا المعنى فإن المثالية الألمانية لم تكن «ضديدة التنوير» بل هي مواصلة له.

لكن الأطروحة القائلة إن المثاليين الألمان قد نجحوا في تطوير فهم للتاريخ جديد النوع أطروحة قابلة للتأسيس المتين أيضاً. وهذه الرؤية كما علينا أن نعرضها هنا بلغت نموها الأكثر نضوجاً في كتابات هيغل المتأخرة، لكنه من المهم حتى نفسر هذا الفهم التاريخي أن نقارنه بما تقدّم عليه.

٢ ـ الأفق المسيحي: أغسطينوس

كثيراً ما يقال إن اليونان لم يصلوا إلى مفهوم للتاريخ موحد. (والدعوى القائلة إن اليونان قد لا يكون لهم مفهوم التقدّم أصبحت مسألة فيها نظر، والتأويل الأفضل للمعطيات تثبت أن اليونان لعلهم قد اعتقدوا في وجود تقدّم في الكثير من المجالات. لكنهم لم يعتقدوا أن التاريخ ككل له طابع التقدم). وإذ كانت المسيحية وخاصة أغسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠) معتنية بالتاريخ الدنيوي فإن ذلك قد حصل من أجل بيان تطابقه مع التاريخ التوراتي. وعندما تدّعي المسيحية «ذات العقيدة السُّنية (الأرثوذكسية)»(*) وحدة التاريخ فإن قصدها ليس وحدة التاريخ الدنيوي بل وحدة التاريخ المقدس[٢]. وموقف المسيحيّة المبكرة من التاريخ كالحال مع أغسطينوس مقيدة بأن التاريخ تاريخ مقدس. فمعنى التاريخ (ص ٢١٩) يتأسّس على تاريخ «مملكة الرب» التي تصبح قائمة على الأرض مشهوداً «جسدُها الصوفي المقدس» في الكنيسة المقدسة. والحياة في هذه الدنيا ينبغي أن

(*) لا يمكن أن نستعمل أورثوذكسية من دون خطر الخلط بين المعنى العام والمعنى الذي أصبح للكلمة بعد أن أصحبت علماً على فرقة مسيحية.

(٢) Vgl. Manuel, 1965, s.30.

تُحيا في ظل الخطيئة الأصلية (الموروثة). وهي خطيئة تحجب أخيار الرب عن الإنسان إذا لم يستقبل الله وكنيسته، وإذا ما وجد تقدّم فإننا لن نفهمه حاصلاً في الدنيا فضلاً عن أن يكون تقدماً مادياً.

تتضمن نظرة أغسطينوس للتاريخ عنصرين ذويْ أهمية خاصة:

١ ـ إذا كان التاريخ هو تاريخ ما يريده الله للإنسانية فإن التاريخ وحدة مكانية زمانية. ومن ثَم فلن يوجد أي حدث إنساني يمكن ألا يكون جزءاً من هذا النسيج العظيم. وحتى الأحداث التي لا تترابط بالرابطة السببية فإنها ـ وإن بصورة غير مباشرة ـ يحيل بعضها إلى بعضها الآخر بمقتضى كونها خاضعةً لرقابة الرب ولحكمه. إن هذه الفكرة القائلة بتاريخ متحد بفضل قاضٍ يراقبه تركت إرثاً دنيوياً مهماً. وإذ إن تصور الإله القائم خارج التاريخ والقاضي فيه زال إلى الأبد فإننا صرنا نرى عملية التاريخ ذاتها ـ وخاصةً ملاحظة التاريخ من خلال الآخرة ـ مضفية للمعنى: فتاريخ العالم هو محكمته كما يرى شللر. وهكذا فالتاريخ ليس مقصوراً على كونه مصيراً يحدّد نجاح مشروعات البشرية أو فشلها ويجيب عن سؤال هل إن التضحية التي قدمناها أو التي طلبناها من غيرنا قد أثمرت فكانت لها تبعات خيرة أم لا. فقد شُخِّص التاريخ فاعتبر قاضياً بوسعه أن يوحد الماضي بنظره وأن يبرئه. وقد كتب ديدرو في هذا المضمار «إن الخَلَف عند الفيلسوف هو الآخرة عند رجل الدين»(٣).

٢ ـ وصورة التاريخ بوصفه «مملكة الرب» يؤسّسها بكاملها عند أوغسطينوس مبدآن:

أ ـ أن الله قدير وعليم ومريد للخير أعني أن مقاصده نحو الإنسان خيرة وأنه قادر على تحقيقها مهما بدا ذلك غير راجح بمقتضى الأحداث الضمنية.

ب ـ وأن الإنسان منفصل عن أخيار الرب بسبب خطيئته الذاتية. وهذه الخطيئة قد علمها الله بصورة سابقة حتماً (وهذا «القدر» ينتج عن المبدأ الأول). وكان بوسع الرب أن يحول دون ذلك وينبغي أن يكون قد قاضى

(٣) Becker, 1932, s.119.

كبوة الإنسان باعتبارها غير قابلة للتوفيق مع أخياره. وبعبارة أخرى: فحتى سقطة الخطيئة فإنها ينبغي أن تعتبر خيراً بوصفها جزءاً من العناية الربانية. فهي تمكن من نجاة الإنسان بفضل المسيح من حيث هو «نتيجة مقصودة» من خطيئة آدم أعني «خطيئة الإنسان السعيدة» (فيليكس كولبا)(٤).

وحسب أغسطينوس فحتى العالم الذي يكون فيه الإنسان منفصلاً عن أخيار الرب (وبعبارة أدق: الذي فصل فيه الإنسان نفسه عن أخيار الرب) فإنه هو بدوره عالم «عبارة مختومة بهذه الأخيار» (=آية هذه الأخيار). إلا أن دور العناية هو الآن دور تعليمي: إنه يبين للإنسان أن أخيار هذه الدنيا ليست الأخيار الحقيقية حتى يبعده عن الدنيا ويوجهه نحو الآخرة. وبيان ذلك هو معنى التاريخ الإنساني كله ومعنى المعجزة الأعظم: موت المسيح ورجعته. فالله ليس مؤثراً بتحقق مقومات الطبيعة التي نزلت من عنده بصورة مسبقة عملياتها المنتظمة فحسب بل هو مؤثر كذلك بفضل تدخلاته النوعية التي ليست قابلة للتوقع من قبل العقل الإنساني ولا هي قابلة للفهم. فما يحققه التاريخ ليس خطة أو قصداً قابلين لأن يكتشفهما (عقل) الإنسان.

٣ ـ موقف الحداثة في بداياتها: بوسييه

أصبحت رؤية أوغسطينوس للعالم موضع نظر في القرنين السادس عشر والسابع عشر من قبل (أصحاب) صورة متفائلة عن عالم قابل للعلم وخيِّر كذلك. و«الخير» لا يعني هنا مجرد خير بمنظور عالم أسمى (كما يمكن مثلاً أن يسمى العقاب بنتيجة أبعد خيراً) بل بمعنى مباشر الخير باعتباره ما يشجع السعادة الإنسانية وعبارة عن حب الرب لمخلوقاته ورعايته لها. و«كتاب الطبيعة» أصبح أكثر فأكثر يعتبر مصدراً لتجلي الإرادة الإلهية (الوحي) وقابلاً للمقارنة بالتوراة(٥). ففي مثل هذا العالم يمكن للأحداث التي تبدو شروراً (أو محايدة بين الخير والشر) ما كانت قابلة للتبرير فتتبين مصدراً لخير أكبر. وفي الوقت نفسه كان تصوّر العلم

---

(٤) Aurelius Augustinus, 1991 3, Buch XIV, Kap. 27, s. 209f.

(٥) Vgl. hierzu v.a. Blumenberg, 1981

الطبيعي للعالم تزداد قوة إثباته لذاته بصورة دائمة. والاقتناع بأن الأحداث في مجال التجربة الحسية تحتاج إلى اللجوء إلى عالم الغيب حتى تصبح قابلةً للتفسير أصبح يرد أكثر فأكثر باعتباره مجرد اعتقاد خرافي. وعبارة أخيار الرب التي لا لَبس فيها تكمن الآن في تناغم القوانين الكلية التي وضعها قواعد أساسية لخلقه ولم تعد كامنةً في تدخل إلهي متواصل. ويمكن أن نفهم تطور نظرة تاريخية في القرن الثامن عشر تقبل اسم النظرة القائلة بالعناية الإلهية يكون التاريخ بمقتضاها تحقيقاً لمقاصد الرب وتعبيراً عن أخياره في هذا العالم على الأقل جزئياً مفعولاً ثانوياً لعلمنة نظام الطبيعة الذي حصل مع الثورة الكوبرنيكية ومولد علوم الطبيعة الحديثة (ص ٢٢٠).

يعد كتاب بوسييه **مقالة في التاريخ الكوني** سنة ١٦٨١ نقطة مرجعية أهم بالنسبة إلى التطور اللاحق. فبوسييه (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) أسقف البلاط لدى لويس الرابع عشر كتب بقصد رجعي للإبقاء على ثبات النظرة التي يقول بها أغسطينوس. وكان نوع تحقيقه ذلك وكيفيته عاكسين للسياق الجديد الذي كتب فيه:

«قدم (بوسييه) عدداً من التنازلات إلى التيارات الحداثية التي كان يريد بالأساس أن يتصدّى لها. وقد كان كتابه في الحقيقة دليل طريق لفلسفة التاريخ التنويرية ـ وذلك بصورة أكثر مما أراد هو نفسه أو هو فعلاً أكثر مما كان يتصوّره ممكناً»[٦].

عند بوسييه كما عند أغسطينوس يكمن طابع العناية في التاريخ في طابعه النموذجي. وما يمكن أن يستمد من التاريخ من دروس ينقسم إلى نوعين:

١ ـ **تاريخ غير المسيحيين** ـ تاريخ اليونان القديمة وتاريخ الممالك البربرية ـ هو بالجوهر تاريخ دوري يتناوب عليه الصعود والهبوط أو الازدهار والانحطاط. وعلى هذا النحو يتجلّى الرب من خلال تحقيقه النبوءات التي أوحى بها، وكذلك من خلال إحداث التناقض بين فناء ممالك هذا العالم وبقاء مملكة الرب وثباتها.

---

(٦) Meek, 1976, s.24.

٢ ـ **أما تاريخ الشعوب المقدسة** ـ اليهود والنصارى ـ فإنه يبلغنا درساً أكثر مباشرة: إنه يبين أن للتقوى جزاءها وللكفر عقابه حتى في هذا العالم. واليهود شعب مختار بهذا المعنى، وبعد حياة المسيح وبعد فتح بولس الكنيسة لغير اليهود أصبح توسيع الكنيسة وشقاء اليهود ممثلين لأوضح دليل على إرادة الله[٧].

وبالرغم من أن معنى التاريخ ليس زمانياً في نظر بوسييه فإن للهدف المقدس من التاريخ تبعات بينة في هذا العالم (في الدنيا)، وصحة تعليم الكنيسة يضمن نجاحها، وبالمقابل فإن نجاح الكنيسة الدنيوي هو علامة صحة تعليمها. أما مصير اليهود فإنه على العكس يمكن أن يعتبر عقاباً عادلاً، وأولئك الذين يعاقبون اليهود يحققون إرادة الرب بصورة لا لبس فيها. إن صورة بوسييه عن العالم هي إلى حدّ الآن صورة أغسطينية، لكن ما هو مهم هنا هو تفسير بوسييه للكيفية التي تتدخل بها العناية حتى تضمن التحقيق الفعلي لمقاصد الرب. فهذا التحقيق لا يحصل أساساً بتدخلات إعجازية موجهة ضد نظام الطبيعة (المعجزات التي يعتبرها بوسييه بوصفه منتسباً إلى الكاثوليكية السوية غير ممكنة) بل بفضل أفعال الرب في «قلوب البشر». ومعنى ذلك أن البشر يعملون في الحقيقة تاريخهم الذاتي. لكن دوافعهم تخضع لتأثير التدخل الإلهي التدخل الذي يوصل به إلينا ما أراده للإنسانية من أهداف أعني بالذات ما انتخبه من وسائل هي أمراء هذا العالم وملوكه.

وقد كتب في **مقالته عن التاريخ الكوني** أن الرب يمسك بيديه من سمائه الأعلى أزمَّة كل مملكة وكل قلب، فيشد زمام انفعالات الإنسان أحياناً ويرخيها أحياناً أخرى ليمكنها من إظهار مقوماتها بحرية، وعلى هذا النحو يحكم الرب الإنسانية كلها. فإذا أراد أن يرى غازياً (ناجحاً) نشر أمامه الرعب (في قلوب أعدائه) وأمد جيوشه بجرأة لا تنهزم. وإذا أراد أن يرى مشرعاً (صالحاً) أرسل له روح الحكمة وبعد النظر فيعني بذلك ليحول دونه والشر الذي قد يصيب إحدى الدول بعدواه ويضع أسس السلم العامة. وعند بوسييه لا توجد قوة تخلو من خدمة غير مقصودة لمقاصد

---

(٧) Vgl. Bossuet, 1966, T.3, Kap.8.

هي غير مقاصدها، والرب وحده يستطيع أن يخضع كل شيء لإرادته. وبخصوص عظماء التاريخ قال بوسييه: «فالإسكندر الأكبر لم يدر بخلده أنه كان يغامر بأهله الرئيسيين وببيته لما قام بفتوحاته. وبروتوس لم يخطر بباله أنه لما أطلق حرية الحب اللامحدودة بين الرومان من عقالها، فزرع بذرة القدرة على رذيلة بلا زمام، لم يخطر بباله أن هذه البذرة ستعود بواسطة الاستبداد الذي أراد القضاء عليه، ستعود ذات يوم بشكل أكثر حدةً عندما أحياها التركينيون. وفي حين كان القياصرة يترضون الجنود لم يكن قصدهم أن يجعلوهم أسياداً على خلفهم وعلى المملكة[٨]».

إن صورة بوسييه عن تدخلات العناية الربانية تستهدف الثنائية الفلسفية. فالثنائية تنازلت أمام تقدم علوم الطبيعة من خلال سماحها بتدخلات خاصة للرب من دون حاجة إلى تغيير العالم الشاهد أو نسخ القوانين السائدة. إن الرب يمكنه في حالات خاصة أن يتدخل من دون أن يكون عليه تغيير العالم تغييراً مشهوداً أو صريحاً. وهكذا فإن صعود الممالك وانحطاطها يكونان قد أُسِّسا، في الوعي، في قلوب البشر وفي أرواحهم.

٤ ـ نزعة التنوير القائلة بالعناية الربانية

إن نشأة نظرة التنوير إلى التاريخ في القرن الثامن عشر[٩] النظرة التي مهدت الطريق للمثالية الألمانية ينبغي أن تفهم انطلاقاً من هذه الخلفية. وظهور صورة التاريخ هذه في الوقت نفسه تقريباً في فرنسا وسكوتلندا ظاهرة معقدة انتسب إليها (ص ٢٢١) الكثير من المؤلفين (على سبيل المثال فلوتار، ومنتاسكيو، وجوجي وترجو في فرنسا، وآدم سميث، وفرجيسون، وميلر، وروبارتسون في سكوتلندة). والعلامات الجوهرية التي ترسم النظريات في شكلها المتطور بينة[١٠]. فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار ثلاثة عناصر مركزية:

١ ـ إن التاريخ يتصف بالعناية بمعنى كونه التحقيق العملي لأخيار

---

(٨) Ebd., S. 373

(٩) Vgl. zur Entwicklung von der Zyklen-zur Fortschrittstheorie der Geschichte von der Renaissance bis zur französischen Frühahufklärung Schlobach 1980.

(١٠) Vgl. hierzu Meek, 1976.

الرب أخياره التي هي قابلة لأن تدرك بهذه الصفة كذلك. وهذه الأخيار هي عند البشر أنفسهم خيرة وهي في الحقيقة ليست خيرة بالمعنى نفسه الذي كان به الإهباط من الجنة خيراً (باعتبارها تجسيداً للعدل الإلهي). وطابع العناية التي يتّصف بها التاريخ يمكن أن تدرك في نظام التاريخ ككل وفي غائيته ـ وليس في التدخلات الخاصة لرب فاعل.

٢ ـ والتاريخ يقطع بصورة نسقية مراحل تكون سلسلة سابقة التحديد. وفي كل مرحلة تتّخذ كل مؤسسات المجتمع (على سبيل المثال سياسته ودينه واقتصاده وثقافته) شكلاً مميزاً لهذه المرحلة.

٣ ـ والتاريخ ذو نسق تقدمي بمعنى كون البشرية خلال مجرى تاريخها تقطع تطوراً خلقياً وفي الحقيقة تنتقل من حال من البربرية حيث يتحدّد عمل الإنسان بالانفعالات الخام وغير المتروية (الانفعالات) إلى حال من التمدن حيث يعمل الناس بالاستناد إلى ترو غائي وإدراك لمراد الآخرين وحاجاتهم (مصالحهم). وبذلك يصبحون قادرين على العيش بوصفهم أعضاء مسالمين في مجتمع مدني واحد[١١].

لقد أصبحت رؤية التاريخ هذه الرؤية المسيطرة عند مؤلفي التنوير بعد ١٧٦٠. ومفعولها برزت عناصره في ألمانيا أيضاً[١٢]. ويوجد تواصل جدير بالملاحظة بين نظرة التنوير للتاريخ ونظرة المثالية الألمانية. فعناصر نزعة التنوير العنائية الثلاثة المشار إليها تؤدي كذلك دوراً مهماً في فهم المثاليين للتاريخ كما في دروس هيغل في فلسفة التاريخ على سبيل المثال. فهيغل يعتقد أن التاريخ يتضمن عملية تقدّم خلقي تقود الإنسانية خلال سلسلة من المراحل حتى تصبح قادرة على العيش المشترك بحرية. إلا أنه توجد فروق وراء الوجوه المشتركة الكثيرة بين المثاليين وأسلافهم من التنويريين. وحتى نبين هذه الفروق علينا في المقام الأول أن نعالج (فكر) مؤلف أعطى الدفعة التي طوّرت النظرة المثالية للتاريخ بالرغم من كونه ليس من الوجوه الأربعة للمثالية الألمانية: إنه يوحنا غوتفريد هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣).

---

(١١) Vgl. hierzu Hisrschman, 1977 und Lovejoy, 1961.

(١٢) Vgl. z.B. Pascal, 1939, s. 23-42.

٥ ـ هردر

نشر هردر سنة ١٧٧٤ كتاباً بعنوان **فلسفة تاريخ أخرى من أجل تربية الإنسانية**. لكن هذا العنوان يدعونا إلى السؤال عن مصطلح **فلسفة التاريخ** الذي له دلالة تامة التحديد. فالفلاسفة ينشغلون بمسائل منهجية تخصّ ذلك المجال الذي للحياة الروحية. ومن ثَمّ فالتاريخ ليس استثناءً، لذلك فإنه علينا أن ننتظر أن تكون فلسفة التاريخ تحليلاً بنيوياً «ما بعدَ ـ علمي» وتبريراً لممارسة المؤرخ قابلين للمقارنة مع نوع التحليل والتبرير اللذين تحققهما نظرية العلم لممارسة الباحث في علوم الطبيعة. إن فلسفة التاريخ التي لهردر سواء الواردة في **فلسفة تاريخ أخرى من أجل تربية الإنسانية** أو كذلك في كتابه المتأخر **أفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانية** (أربعة أجزاء بين ١٧٨٤ و١٧٩١) لا تطابق هذا المفهوم لفلسفة التاريخ. إنه لا يقتصر على المبادئ الأولية ومسائل المنهج. فكتاب **فلسفة أخرى للتاريخ من أجل تربية الإنسانية** يعالج الكثير من مسائل التاريخ المضمونية العينية وكتاب **الأفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانية** يفتح نظرةً شاملة على تاريخ البشرية. وبالنظر إلى السياق التاريخي الخاص بهردر فليس ذلك بالأمر العجاب.

إن مفهوم الفلسفة ونعت الفلسفي كانا يستعملان في القرن الثامن عشر على نحو يجعل المسائل المفهومية والقبلية دالة على ما نجده في كتابات مؤلفين من جنس ديكارت ولايبنتس أو لوك. إلا أنها لها كذلك دلالة أخرى على الأقل في اللسانين الفرنسي والإنكليزي. فوصف فكرة أو نهج بكونه فلسفياً لا يقابل هنا المسائل العينية بل هو يقابل العقيدة (الإيمان) التي تستند إلى الوحي الديني. وعبارة «فلسفة التاريخ» (Philosophie de l'histoire) أدخلها فولتار في فصل التاريخ من موسوعته. وقد كتب فولتار بقصد المعارضة الواعية لموقف بوسوي القائل إن حقيقة التاريخ تتأسس في طابعه المقدس. فرد فولتار هذه النظرة بأسلوب ساخر لامع، لذلك فإن ما يفهم من عبارة «فلسفة التاريخ» عند فولتار على أفضل حال هو شكل كتابة التاريخ التي تعتمد على العلم العقلي دون أن تستدعي الوحي الإلهي.

وإذا كان التاريخ الفلسفي يقابل (ص ٢٢٢) التاريخ المؤسس على

الوحي ويعتمد مرجعية أحداث الطبيعة لا المعجزة، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن التاريخ لا يمكنه أن يكون مقدساً أو ذا عناية بمعنى الغائية العامة أو القصد الخير. وإنه لمن المميزات النموذجية بالنسبة إلى العدد الكبير من مؤلفي القرن الثامن عشر (بمن فيهم فولتار العدو الصريح للدين المؤسسي) أنهم يفهمون الطبيعة على نحوين:

١ ـ باعتبارها موضوع تحليل لا يمكن إدراكه إلا بالعقل.

٢ ـ وباعتبارها شهادة على أخيار إله خالق لما تتصف به من نظام وغائية.

ومثل فهمهم الطبيعة يفهمون التاريخ بهذين المعنيين: فمن **ناحية أولى** كان كتاب هردر **فلسفة تاريخ أخرى من أجل تربية الإنسانية** شجاراً فكرياً ذا ميل إلى روسو ضد فولتار ومؤرخين فلسفيين آخرين من عصر التنوير. وتلك هي علة (صفة) «أخرى» في العنوان. فروسو اشتكى في **مقالته حول الفنون والعلوم** (سنة ١٧٥٠ مؤرخة في ١٧٥٢) من كون تطور الحضارة لم يؤدّ إلى التقدم الخلقي بل إلى ضياع الفضيلة. ومثل روسو ردّ هردر دعوى مؤرخي التنوير بأن المجتمعات في مراحلها المبكرة «البدائية» كانت خلقياً دون المجتمعات الحالية. وحسب هردر فإن هؤلاء المؤلفين قد أسقطوا مفروضات عصرهم على المجتمعات السابقة. وعنده أن كل مجتمع ينبغي أن يُقوَّم بحسب معاييره الذاتية له. فنقص النظام أو نقص الاعتدال الذي يعدّه المؤرخون التنويريون ضعفاً في المجتمعات التي لم تتحضّر، كان العديل الضروري للصفة الإيجابية العظيمة التي تتصف بها تلك المجتمعات: ما كان لها من طاقة وحيوية. ينبغي بإطلاق أن نفضل تنوع مثل هذه المجتمعات الصغيرة والمزعومة بربرية على الشكل الواحد الميت في الدول البيروقراطية الحديثة.

وغالباً ما أسيء فهم نظرية هردر التاريخية، فالشائع أولاً الادعاءات بأن هردر كان من القائلين بـ «النزعة البدوية» (نسبة إلى البداية) أعني أنه كان يعتقد في أفضلية «البرابرة الأشراف» على البشر المتمدنين المحدثين. كما إنه كثيراً ما اعتبر قائلاً بالنسبوية. لكن نظرة على كتابه المتأخر والناضج «**أفكار حول فلسفة تاريخ الإنسانية**» يبين أن هذه التأويلات خاطئة، فكتاب الأفكار عمل واسع وهادف، إنه يتضمن دراسات في علم

الكون والتاريخ الطبيعي وفي ما يمكن أن نسميه اليوم «علم الأناسة الحيوي» كما يتضمن إطلالة شاملة على عدد كبير من المجتمعات المختلفة. ففي المقالة الخامسة عشرة من هذا العمل الذي ننتخب منه هذه الشذرة يلخص هردر تصوراته العامة حول الطابع العنائي والغائي لتاريخ البشرية. ونجد هنا صورة أوضح حول ما يقصده هردر بتربية الإنسانية:

«إن ملاحِظ التاريخ ملاحظة حسية والذي فقد ربه وبدأ يشك في العناية الربانية لا يحصل له هذا الشقاء إلا لأنه يرى من التاريخ سطحه أو ليس له مفهوم العناية الصحيح. ذلك أنه إذا كان المرء يعتبر هذه العناية مجرد شبح يصادفه في كل الطرق ليقطع مجرى أعمال البشر بصورة متواصلة ليحقّق هذا الهدف أو ذاك في وهمه وتحكمه فإنّي أسلم له بأن التاريخ هو قبر مثل هذه العناية. لكنه من دون شك قبرٌ من أجل مصلحة الحقيقة. فأي عناية هي العناية التي يستعملها كل إنسان استعمال الروح الغرائبي في نظام الأشياء من أجل مشاركيه في هدفه المحدود أو استعمال الدارقة لصَغار سخفه بحيث يبقى الكل في الغاية عديم الرب؟ إن الرب الذي أطلبه في التاريخ ينبغي أن يكون الرب نفسه الموجود في الطبيعة التي ليس الإنسان منها إلا جزءاً ضئيلاً من الكل، وتاريخه مثله مثل تاريخ الدودة منسوج في باطن النسيج الذي يقيم فيه. وفيه هو بدوره ينبغي أن تنطبق قوانين الطبيعة التي تكمن في طبائع الأشياء القوانين التي قلّ أن يريد الرب تجاوزها بقدر كونه من دون شك هو بذاته مؤسسها وفيها يتجلّى سلطانه السامي بجمال خير لن تجد له تغييراً. فلنعد (التذكير) بهذه القواعد ما كانت متصلة بتاريخ البشرية القواعد التي حررناها إلى حد الآن، فهي جميعاً تختمه بختم أخيار حكيمة وجمال رفيع بل وبضرورة باطنية.

١ ـ فعلى أرضنا يحيا كل ما يمكنه أن يحيا عليها. ذلك أن كل تنظيم يحتوي في ذاته على ترابط قوى متعددة تتحادد وبهذا التحادد تحصل في المدى الطويل على قصارى ما فيها، وإذا لم تحصل على ذلك انفصلت تلك القوى وانتظمت بصورة أخرى.

٢ ـ وبين هذه المنظومات يصعد الإنسان باعتباره تاج الخلق. وفيه يترابط ما لا يحصى من القوى فتبلغ ذروةً هي العقل مثلما تبلغ مادته التي هي الجسد الإنساني مركز الثقل بحسب قوانين (ص ٢٢٣) التناظر

والنظام. وفي خاصية الإنسان المميزة (طبعه) نجد كذلك أصل مدته وسعادته وختم تعيين كيانه ومجرى مصيره الدنيوي كله.

٣ ـ والعقل يعني هذه الخاصية المميزة للإنسان إذ هو يتلقى خطاب الرب في الخلق أعني أنه يطلب القاعدة والنظام اللذين بفضلهما تنظم الأشياء انتظاماً مترابطاً على أساس جوهرها. ومن ثَم فقانونه الأعمق هو معرفة الوجود والحقيقة وترابط المخلوقات بحسب علاقاتها وصفاتها. إنه صورة من الربوبية إذ هو يبحث عن قوانين الطبيعة والأفكار التي بمقتضاها عقد خالقها رباطها والتي صنعتها جوهرياً. وبذلك فالعقل لا يعمل بتحكم كما إن الرب نفسه لا يقدِّر بتحكم.

٤ ـ ومن الحاجات الأقرب إليه يبدأ الإنسان معرفة قوى الطبيعة واختبارها. وهدفه من ذلك لا يتجاوز طيب العيش أعني الاستعمال المعتدل لقواه الخاصة به في الراحة والعمل، ثمّ هو يترابط مع الكائنات الأخرى بعلاقة، وهنا أيضاً يكون وجوده الذاتي معيار هذه العلاقة. وقاعدة الإنصاف تفرض نفسها عليه، ذلك أنها ليست شيئاً آخر غير العقل العملي ومعيار الفعل ورد الفعل للقيام المشترك بين الكائنات المشتركة في النوع.

٥ ـ وعلى هذا المبدأ بُنيت الطبيعة الإنسانية بحيث إنه لا يمكن لأي فرد أن يعتقد أنه موجود من أجل غيره أو من أجل خلفه. فإذا اتبع أدنى الناس في سلسلة البشر قانون العقل والإنصاف الموجود فيه تحقق له القيام المتناسق والمتين أعني أنه يستمتع بطيب العيش والبقاء فيكون عاقلاً ومنصفاً وسعيداً. وليس ذلك بفضل تحكم غيره من المخلوقات أو تحكم الخالق بل بمقتضى قوانين نظام طبيعي كلي ذاتي التأسيس. أما إذا تحرف عن قاعدة العدل فإن خطأه الجانح ذاته سيبين له عدم النظام ويمكنه من العودة إلى العقل والإنصاف باعتبارهما قوانين وجوده وسعادته.

٦ ـ ولما كانت طبيعته مؤلفةً من عناصر مختلفة فإنه نادراً ما يفعل ذلك بأقرب السبل بل هو يناوس بين تطرفين حتى يجعل نفسه مطابقاً لوجوده ويصل إلى نقطة التوازن المقبول والذي ينبني فيه طيب العيش. أما إذا ضل في سعيه فإن ذلك لا يحصل من دون سريرة وعيه ومن ثَمّ فعليه أن يتحمل تبعات جرمه. لكنه لا يتحملها إلا إلى حد معلوم إذ هو

بيِّن أن مصيره يمكنه من أن يتوجه نحو الأفضل بفضل جهوده الشخصية أو أن وجوده لا يستقر له قيام باطني. . إن الحكمة الأسمى للألم البدني والشر الخلقي لا يمكن أن تمد الإنسان بفائدة ذات تأثير طيب. ذلك أنه لا يمكن تصور ما هو أقوى (من ألم الضمير).

٧ ـ لو أن الأرض لم يحل بها إلا إنسان وحيد لكان ذلك كافياً لأن يتحقق فيه هدف الوجود الإنساني كما ينبغي لنا أن نعتبره متحققاً في الكثير من أفراد البشر أو الأمم الذين كانوا منفصلين عن سلسلة النوع كله بسبب محددات مكانية وزمانية. ولكن لما كان كل ما يعيش على وجه الأرض يتواصل في الزمان ما كان محافظاً على وضعيته فإن النوع البشري هو بدوره مثله مثل كل الأنواع الحية الأخرى يمكنه أن يجد قوى التكاثر في ذاته ويوجدها بحسب نسب الكل ونظامه. ومن ثم فجوهر البشرية يرث العقلٍ وعضوه، أعني التقاليد خلال سلسلة أجناس من بداية الماضي فنازلاً، وبالتدريج امتلأت الأرض فانتشر البشر حيثما لا يمكن أن يكونوا إلا عليها في مثل هذه البرهة من الزمن وليس في غيرها.

٨ ـ وهكذا فإن تكاثر الجنس البشري والتقاليد قد وصل العقل البشري بعضه ببعض ليس لأن كل فرد منهم كأنه قطعة من الكل، من كل لا يوجد في أي موضوع، وبالتالي لا يمكن أن يكون قصد الخالق بل لأن التوالد يقود معه قدرات النوع كله وسلسلته. ومثلما يتكاثر البشر تتكاثر الحيوانات من دون عقل حيواني كلي ينطلق منه النوع بل لأن العقل وحده يكوِّن حال البقاء عند البشر كان ينبغي للعقل باعتباره خاصية النوع أن يتوالد، وإذاً فمن دون العقل ينقرض النوع البشري.

٩ ـ إن النوع كله ما كان ليكون له إلا المصير الذي له من خلال أفراده وذلك لأن الكل لا يتقوّم إلا بأعضائه الافراد. فكثيراً ما هدمته انفعالات البشر الذين كانوا في ترابطهم بغيرهم مثل الزوابع فأبعدوا العناية قروناً عن طريقها وبقيت في سبات تحت الرماد. وضد كل هذه الفوضى لم تستعمل العناية أي وسيلة عدا تلك التي تحمس كل فرد أعني أن المخطئ يعاقب نفسه بنفسه عن تبعات الشر والكسل والغباء والطابع الشرير وانعدام العقل وعدم الانصاف. ولأن الجنس بسبب هذه الوضعيات حصراً يظهر بكيفيات عديدة فإن الأبناء يعاقبون بأخطاء الآباء والشعوب

بأخطاء فقدان قادتهم للعقل (ص ٢٢٤) والخلف يندمون عن كسل السلف. وعندما لا يريدون أو لا يستطيعون تحسين الأوضاع لتخليصها من الشر فإن النوع يمكن أن يألم من ذلك (أن يعاني ذلك).

١٠ ـ كل عضو شخصي سيعتبر صالح الكل أفضل أخياره. ذلك أن من يعاني هو بدوره من شرور الكل يكون من حقه ومن واجبه أن يبعد عنه هذا الشر وأن يقلل منه ما أمكن التقليل بالنسبة إلى إخوته. فالطبيعة لم تأخذ بعين الاعتبار الحكام والدول بل هي تعنى بطيب عيش البشر في ممالكهم. وأولئك يدفعون تبعات لهوهم وتعطيل عقلهم ببطء خلال عقابهم للأفراد، وذلك لأنهم لا يهتمون دائماً إلا بالكل الذي يكبت فيه عذاب كل فقير لطويل مدة. وفي النهاية تعاقب الدولة وهي تعاقب بما يناسب ذلك من هزات خطرة. وفي ذلك كله يبرز دور قوانين الجزاء المضاد بصورة لا تختلف عن قوانين الحركة في صدمة الجسم الطبيعي الأصغر فيبقى الملك الأسمى في أوروبا خاضعاً لقوانين طبيعة النوع الإنساني بقاء أدنى أفراد شعبه. إن رتبته تلزمه بإطلاق بأن يكون مدبراً لقوانين الطبيعة هذه وأن يكون بسلطانه الذي لا يستمده إلا من غيره من الناس حكيماً وإلهياً خيراً لهم كذلك.

١١ ـ في التاريخ العام كما في حياة أكثر الأفراد إهمالاً تستنفذ كل غباوات جنسنا وذنوبه إلى أن تفرض عليه الضرورة في الغاية تعلم العقل والإنصاف. وكل ما يحدث يحدث وينتج ما يمكنه أن ينتجه بمقتضى طبيعته، وقانون الطبيعة هذا لا يمكن أن يحول دونه أي كان بما في ذلك أكثر السلاطين فساداً إلا أنه قد حد كل الأشياء بهذه القاعدة بحيث أدّى ذلك إلى أن ينسخ تأثير مضاد ما عداها فلا يبقى في الغاية إلا ما ينفع الناس، فلا بد للشرير الذي يفسد غيره إما أن يخضع للنظام أو يفسد هو بدوره، ومن ثَم فما هو عقلي وما هو فاضل سعيد حيثما وجد في مملكة الرب. ذلك أن العقل بقدر ما يرغب عن الجزاء البراني فإنه يرغب في الفضيلة الجوانية. فإذا عورض عمله من خارج فإن من يعاني من الضرر ليس هو (وحده) بل جيله (كله)، ولا شك في أن العقل ليس بوسعه أن يحول دائماً دون البشر وفقدان العقل والشقاق، وهو يحقق ذلك عندما يحين الأوان.

١٢ ـ وفي خلال ذلك يواصل العقل الإنساني طريقه في النوع كله؛

فهو يتخيل حتى عندما يكون ليس بعد قابلاً للاستعمال، وهو يختلق عندما تسيء أياد شريرة لإبداعه مديد الإساءة، وسوء الاستعمال يعاقب نفسه بنفسه. وحتى الفوضى فإنها تصبح نظاماً بمرور الزمن بفضل حماسة العقل دائم النمو حماسته التي لا تني. وخلال مصارعة العقل للانفعالات فإنه يزداد قوة وخلوصاً، وخلال كبته في محل ما يهرب العقل إلى محل آخر ليوسع دائرة سلطانه على وجه الأرض. وليس من التخريف أن يأمل المرء بأنه حيثما يسكن بشر سيسكن يوماً ما كذلك بشر عقلاء ومنصفون وسعداء: ولا يكونوا سعداء بفضل عقلهم الشخصي (فحسب)، بل بفضل العقل المشترك لإخوتهم في الجنس»[١٣].

٥ ـ ١ مبادئ نظرة هردر للتاريخ

ما نجده في نص هردر هو بالأولى سلسلة من الدعاوى المبدئية أكثر مما هو حجج فلسفية متناسقة. وفيه ينبغي أن نتعرف إلى بعض العلامات الجوهرية من مفهومه للتاريخ:

١ ـ إن التاريخ ذو عناية ربانية لكنه في آن موضوع ممكن للفهم العقلي. ونحن نفقد منظورنا للعناية لأن مفهوم العناية ينقصنا.

٢ ـ كل الواقع خاضع للقوانين. والقوانين تسود على التاريخ كما تسود على الطبيعة (وتصح عليه كذلك قوانين الطبيعة).

٣ ـ لكن مثل هذه القوانين هي قوانين أحيائية. إنها قوانين النمو، لكنها ليست قوانين كمية واستنتاجية بمنوال الميكانيكا أو الفيزياء (قواعد (...) تتضمّن في ذاتها تمامها).

٤ ـ والواقع كله يسوده ما يسمى بتوسط سعادة الحب مبدأ التمام[١٤] حيث ينبغي أن يتضمن العالم حتى يتحقق تحققاً كاملاً كل الأشكال والتنويعات (كل ما يمكن أن يحصل على وجه الأرض لا بد من أن يحصل).

٥ ـ وهكذا فمفتاح فهم التاريخ يوجد في تنوع التاريخ وعدم تجانسه

---

(١٣) Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791)*, Tl. III, Buch 15, Kap.5, HS 6, s/664-669.

(١٤) Vgl. Lovejoy, 1936.

وليس في تبعيته لبنية وحيدة بسيطة (فكل ما يمكن أن يحدث يحدث وينتج ما ينتجه بمقتضى طبيعته).

٦ ـ يكون الأفراد هويتهم بفضل انتسابهم إلى شعوب وأجناس وتقاليد معينة. والتقاليد هي القوى الأساسية والاجتماعية المحدّدة لا أشكال التنظيم القانوني أو السياسي. (ومن ثَم فإن جوهر الإنسانية يرث العقل وعضوه أي التقاليد في سلسلة متوالية من الاجيال).

٧ ـ وتتمثل وحدة التاريخ في كونه (ص ٢٢٥) يتحرّك من شكل اجتماعي إلى آخر بفضل العقل الإنساني.

٨ ـ وحتى العقل الإنساني فإنه يتقدّم. وبمرور الزمن ينمو ما يسميه هردر الإنسانية «حيثما يسكن البشر سيسكن يوماً ما بشر عاقلون ومنصفون وسعداء».

وهكذا إذاً فهردر ليس قائلاً بالنزعة «البدوية»، ولا هو قائل بالنسبوية. وما يعيبه على المؤرخين التنويريين ليس اعتبارهم التاريخ تقدمياً بل هو يتصدّى للكيفية الميكانيكية السطحية التي يتصورون بها التقدم. وبدلاً من أن يكون التقدم تطوراً تراكمياً من أجل غاية فإن التقدم عند هردر أكثر تعقيداً: إنه مسألة تقدم وتراجع وتغيير وجهات. وهو فعلاً يؤكد أن كل ثقافة تمثل شكلاً عضوياً بضرب من الحياة خاص وأن الثقافات لا يمكن أن تفهم ولا تقوم إلا بوساطة معاييرها الخاصة ورؤاها للعالم. إلا أنه مع ذلك لا يعتقد أن هذه المعايير بمنأى عن متناولنا بل هو يرى على العكس أنها تكوّن معاً كلاً وحيداً مترابط العناصر. إن مهمة المؤرخ وناقد المجتمع ـ وكان هردر يفهم ذاته بوصفه هذا وذاك في آن ـ تتمثّل في أن يغوصا في العالم الروحي لثقافات الماضي حتى يستطيعوا تقويم معاييرها.

٥ ـ ٢ التاريخ وعلم الأحياء

يبرز من هذا النص وجه ذو وضوح خاص هو الرباط المتين الذي يسلم هردر بوجوده بين التاريخ وعلم الأحياء. (ونحن نستعمل كلمة علم الأحياء هنا قبل أوانها إذ هي لم تصك إلا في بداية القرن التاسع عشر، والمصطلح المعاصر لفكر هادر كان من المفروض أن يكون التاريخ الطبيعي). والمعلوم

أن كثيراً من المفكرين السابقين استعملوا مقايسات بيولوجية عندما كتبوا عن المجتمع، إلا أن هردر ذهب أبعد منهم بكثير(١٥). فنظريته التاريخية وفلسفته الطبيعية كانتا عنصرين من صورة ميتافيزيقية للعالم شاملة تستوحي علم الأحياء (البيولوجيا) استبقها خلفه في المثالية الألمانية واستوحوها.

وحتى نفهم موقف هردر ينبغي في المقام الأول أن نرى أن التفسير الأحيائي كان موضوع نزاع في القرن الثامن عشر. فطبيعة النمو الحيوي ـ الطريق التي تقطعها البذرة أو الجنين حتى يصبحا كائنين حيين ناميين ـ تضع مشكلاً عميقاً ليس هو مشكلاً مقصوراً على كونه مشكلاً تجريبياً بل هو مشكل مفهومي مشكل لم يكن له جواب عام مقبولاً (انظر الفصل الخامس: الطبيعة)

وإذا كان النمو يفهم بمعنى التطور فإن ذلك يؤدّي إلى ما يبدو نقيضةً لا حل لها. وبصورة ميسرة يمكن أن نعرض المشكل على النحو الآتي:

١. إذا كانت وضعية غاية (و.غ.) تمثل تطوراً بالقياس إلى وضعية بداية (و.ب.) فإن (و.ب.) تتضمن عناصر ليست موجودة في (و.غ.) تختلف بها (و.غ.) عن (و.ب.).

٢. لكن عندئذٍ ما علاقة هذه العناصر بالتطور من (و.ب.) إلى (و.غ.)؟

٣. ألا يبدو أن هذه العناصر موجودة بعد بنحو ما في (و.ب.) حتى لو لم تكن قابلة للإدراك؟ وفي هذه الحالة فهي ليست شيئاً جديداً بحق.

٤. وإذا لم تكن بخلاف ذلك العناصر الجديدة في (و.غ.) موجودة في (و.ب.) فإنها ينبغي أن تكون شيئاً تحكمياً فتبقى علاقتها بـ (و.ب.) غير قابلة للتفسير.

٥. وهكذا فإنه يبدو أننا أمام خليتين: فإما أن (و.غ.) ليست في علاقة بـ (و.ب.) علاقة قابلة للتفسير أو أن (و.غ.) ليست تطوراً حقيقياً لـ (و.ب.).

ومحاولة الحل التي قدّمها الكثير من مفكري القرن الثامن عشر ـ ولعلهم الغالبية ـ كانت البحث عن نوع من الاتصال بين وضعية البداية

(١٥) Zu einer umfassenderen Diskussion dieser Frage vgl. Rosen, 1996, Kap.4.

ووضعية الغاية. لذلك تمّ تصور نظرية التصوير المسبق في أشكال مختلفة النظرية التي تعتبر عندنا اليوم نظرية تؤدّي إلى الخطأ ـ النظرية التي تسمى اليوم نظرية التطور. أما معارضو هذه النظرية من ممثلي موقف شبه التكوين epigenisis فإنّهم يعتقدون أن صورة واحدة تتخلّل مجرى تطوّر أحد الكائنات الحية بصورة متواصلة وبتدرج. وحسب أصحاب النظرة القائلة بالصورة المسبقة فإن الصفات التي تظهر في أحد الكائنات العضوية كما في «الجنين» تكون وكأنّها موجودة بعد في صورته الأصلية: «متداخلة تداخل رفوف الصندوق بعضها في بعض»[١٦].

٥ ـ ٣ مفهوم القوة عند هردر

كان منطلق هردر مفهوماً ميتافيزيقياً ينبغي أن يفهم باعتباره طبعانياً من دون أن يكون في آن مفهوماً يختزل الأمور في الطبعانية: وهذا المفهوم هو مفهوم القوة. وحسب ف. بيزار كان هردر يبحث عن «طريق وسطى بين تطرفين أحدهما هو المادية الاختزالية والثاني هو الثنائية المتجاوزة للطبيعة»[١٧]، وما يقصده هردر بالقوة أمر معقد. ومع ذلك فإنه يمكننا أن نبرز بعض مميزات المفهوم المركزية. فالقوة هي من ناحية أولى قوة أبسط عنصريا من المادة، والقوى ليست أشكالاً فحسب تحيي المادة غير الفاعلة بل هي محايثة في المادة وهي في الغاية تنتجها كذلك. والروح هو بدوره منتج القوى ولهذه العلة فلا ينبغي أن يوضع الروح قبالة المادة، فالروح هو ذلك الوجه من الذوات العضوية التي ليست هي فاعلة (ص ٢٢٦) ومنفعلة فحسب بل هي كذلك واعية بذاتها. إن الروح ينتجه الجسم (باعتباره وحدة). لذلك فهو يوجد في أعضاء الحس وجوده في المخ.

إن القوة معقّدة وهي في صراع وشقاق دائمين. ورغم أنها تكوّن وحدةً فلا هي وحيدة الصورة ولا هي ثابتتها فلا تتغير بل هي بالعكس دينامية ويمكن أن تكون سلبية. ولكنها بمرور الزمن تصل إلى مرحلة توازن. (وهذا التوكيد على الطابع المتدرج لأهمية الصراع يمثّل قسماً كبيراً ممّا يوليه هردر لـ «عصف العنفوان وضغط الميل» من أهمية Sturm

---

(١٦) Lovejoy, 1932, s.243f.

(١٧) Beiser,1987, s.128.

und Drang)[١٨]، والقوى قادرة كذلك على النمو والتطور. وليس هذا التطور تكشفاً لما هو سابق التكوين ولا هو تحقيق لشكل معين بصورة مسبقة وثابت بل هو بالأحرى حسب هردر العلامة المميزة للجسم العضوي العلامة المتمثلة في كونه يتنظم باعتباره مفعولاً لتأثيرات القوى عليه:

«إذا رأى المرء هذه التغيّرات وهذه التأثيرات الحيوية سواء في بيضة الطير أو في بطن أم الحيوان التي تلد الحي فإنّه حسب رأيي يتكلم بصورة غير ملائمة عندما يتكلم عن بذور لا تتطور إلا بتأثير من خارجها أو عن شبه تكوين لا تنمو إلا به لا غير. فالتكوين (جينزيس) هو تأثير قوى باطنية أعدت منها الطبيعة مقداراً كبيراً بنته لذاتها وينبغي أن تظهر فيه للعيان»[١٩].

إن تأثير القوى ـ على الأقل بعضها ـ قابل للفهم، ولما كنا نحن ذاتنا نسقاً من هذه القوى فإن لنا قابلية فهم هذه القوى إن صح القول من الباطن. وعلى هذا النحو نحصل على منفذ إلى هذه القوى التي هي أولى بأن تكون عمليات سببية أكثر من كونها سلسلة عمياء من الأحداث الخالية من الترابط الباطني في ما بينها. وفي الغاية تظهر وحدات عضوية مكونة وتامة من هذه القوى، أما كيف نفهم مثل هذه «الوحدة الباطنة» فذلك يكون بالصورة الأوضح بعلاقتها مع الوعي الذي يمكن بالصورة الأوضح من معرفة ما يعنيه مثل هذه «الوحدة الباطنة». فالوعي لا ينبغي أن يفهم عند هردر بوصفه تأثير حدث لعضو حسي في الروح بل هو بالأحرى يوحد أجزاء الجسم التي تبدو منفصلاً بعضها عن بعض.

إن نظرية القوى أحرى بأن تفسر الوحدة الضرورية للحياة العضوية وللوعي من أن توجب دعوى التخلي عن التفسير الطبيعي للعالم. إن ميتافيزيقا القوى التي يقول بها هردر شديدة القرب ممّا سمي في القرن الثامن عشر بـ «النزعة الهيولانية» حتى لو أن هردر ما كان ليقبل بمثل هذا الوصف لنظريته. والنزعة الهيولانية هي النظرية القائلة إن المادة تتضمن حياةً محايثةً فيها، لكن هردر يعتقد أن المادة وكذلك الحياة

---

(١٨) Vgl. Pascal, 1953.

(١٩) Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), Buch V, Kap.2, HS 6, s.172.

المحايثة فيها منتج للقوى. (هـ. ب.نِسْبتْ يقترح «الإحيائية الشاملة» بوصفها أقل التسميات الخاطئة ليصف موقف هردر)[٢٠].

٥ ـ ٤ تربية الإنسانية

وبالتالي فإن الـ «تربية» تعني عند هردر أكثر بكثير من مجرد العملية الواعية والقصدية للتدريس والتعليم. فالتربية تعين كذلك «إعطاء الشيء صورته (تصوير الشيء)» بالمعنى التام لهذا المفهوم. والتربية هي الطريق التي يبلغ الفرد الإنساني خلالها نضوج ملكاته التام كونها الطريق التي يبلغ الجنس البشري خلال قطعها نقطة الإنسانية الأسمى. لكن المفهوم مقصور على البشر وهو مفهوم مفتاحي بالنسبة إلى تحليل هردر لنمو مملكة الكائنات الحية كلها. وقابلية استعماله على تطور النوع البشري مرهونة بهذه الدلالة الأوسع.

إن نموذج النمو الإحيائي له نتائج مهمة عند هردر. فـ «الوحدة العضوية» التي توجد في التاريخ كذلك وجودها في الطبيعة وحدة تنوّع وليست وحدة النمط الواحد. وبالرغم من أن هردر يوافق أسلافه التنويريين على أن التاريخ تقدمي عند النظر إليه ككل فإن التقدم بالنسبة إليه ليس خالياً من العثرات ولا هو تراكمي بل هو بالأولى يتصف بمجرى يقبل في بعض خطاه ويدبر في بعضها الآخر وتتغيّر وجهته. والثقافات العينية تُولد بصورة لا تختلف عن مولد الأفراد ثم تنمو وتتوسع وتموت في الغاية حتى تترك مكانها لغيرها من الثقافات، وكل ثقافة لا تبلغ تمام نموها الذاتي إلا عندما تتشكل بشكلها الخاص وفريد النوع، وفي الوقت نفسه لا يُغفل هردر الفروق بين الطبيعة العضوية والتاريخ: فكل فرد من نوع النبات أو نوع الحيوان يعد بمقتضى النظرة الإحيائية المتقدّمة على الداروينية مثالاً من ثبات النوع. أما الثقافات فهي على العكس تترابط بما ترثه من عادات تكون خيطاً من الاتصال التاريخي الذي يتخلّل النسيج متعدّد الألوان لأشكالها العينية.

والنموذج الإحيائي يسند كذلك جدل هردر ضدّ طابع التوظيف الآلي

(٢٠) Nisbet, 1970, s.11.

لصورة التاريخ التنويرية تلك الصورة التي بمقتضاها لم تعد مراحل التاريخ المتقدمة درجات ضرورية وطريقاً ينبغي على البشرية أن تقطعها للوصول إلى العقل والسعادة. وهردر لا ينفي أن الحقب المبكرة من التاريخ ضرورية لتطور البشرية، لكنه يرفض الفكرة القائلة إنها ليست أكثر من كونها أداة بل إن التاريخ عنده عملية نمو عضوية في المجتمعات العينية (ص ٢٢٧) كونها عند الأفراد وهي في آن أداة لنمو أكبر كونها هدفاً بذاتها، ولا يمكن تفسير التقدم التاريخي المتعلق بأخيار الله التي يتساوى عندها جميع البشر إلا من هذا المنظور:

«يجب على (الإنسان) أن يقطع عصوراً مختلفة وكل شيء في تقدم. ويوجد توق متبادل متصل، ويفصل بين كل عصر وعصر ظاهر من مراحل الراحة وثورات وتحولات، ومع ذلك فلكل منها مركز سعادته في ذاته»[٢١].

إن هذه النظرة نجدها هي بدورها في الأفكار المعدّة لفلسفة تاريخ البشرية:

«إن هدف الشيء الذي ليس هو أداةً ميتةً ينبغي أن يكمن فيه، فلو كنا قد خلقنا لنكون مثل المغناطيس نتوجه إلى الشمال باعتباره نقطة كمال خارجنا ولا نستطيع أبداً الوصول إليها بتوقنا وجهد أبدي سداً لكنا حينئذٍ كالآلات العمياء ولسنا وحدنا في ذلك بل حتى الكائن الذي ينبغي أن يكون قد دبر لنا هذا المصير المتشعب خلال جنسنا إذ خلقنا بالقياس إلى جنسه لمجرد الاستمتاع بضرر غير إلهي يمتد على مدى البصر»[٢٢].

ومن أمتن الاعتراضات على النظرات التاريخية القائلة بالعناية اعتبارها تمجيدية (للرب) أعني أنها ترد كل شر بحجة كونه أداةً لتحقيق خير أسمى. لكن نظرة هردر لا يصح عليها هذا القول. فمرة أخرى يؤدّي النموذج العضواني دوراً مركزياً في تحليله. فبالرغم من أن التاريخ ككل يكوِّن وحدةً عضويةً فإن التطوّر العضوي يبقى مثالاً ليس دائماً قابلاً للتحقق. وتماماً كما إن أحد النباتات يتردّى نموه فكذلك يمكن للمجتمعات الإنسانية أن تتشكل

---

(٢١) Herder, HS 4, s.41.

(٢٢) Herder, HS 6, s.630f.

بأشكال مضادة للطبيعة. وفي هذه الحالة فإنها لا تبقى كائنات عضويةً بل هي تصبح مجرد آلات:

«إن الطبيعة تربي الأسر، والدولة الطبيعية هي كذلك شعب له طبع قومي خاص، وخلال آلاف السنين يحفظ فيه هذا الطبع ويمكن إذا كان أمراؤه نابعين منه أن يحصل على التربية الأكثر طبيعية، ذلك أن الشعب هو في آن نبتة طبيعية وكذلك الأسرة إلا أن النبتة متكثرة الأفنان، ولا شيء يبدو معارضاً لهدف الحكم بمثل هذه البينونة من تضخم الحجم غير الطبيعي للدول التي تصبح خلطاً بربرياً من أجناس البشر والأقوام تحت الصلوجان نفسه. فصولجان الإنسان هو من الضعف بحيث يمكن للأجزاء التي بهذا القدر من التناقض مع العقل السليم أن تتبادل العدوى وتصيب بعضها بعضاً بالشلل كما يحصل في آلة هشة الآلة التي تسمى عادة جهاز الدولة من دون حياة باطنة وتعاطف بين الأجزاء (...) ومثل خيول التريانية تتعاضد هذه الآلات لتضمن لنفسها الخلود إلا أنه من دون الطابع القومي فإنها تكون خاليةً من الحياة»[٢٣].

وهنا يبرز فرق ذو دلالة كبرى بالنسبة إلى الفكر الرومنسي والمثالي. ففي بدايات القرن الثامن عشر كان مفهوما الكيان العضوي والآلة يستعملان بما يقرب من الترادف، وكان كلا المفهومين يصف كياناً يتصف بالتنظيم الغائي، ونجد في هذا المضمار مثالاً ذا دلالة عند آدم سميث:

«في كل جزء من أجزاء العالم نلاحظ وجود وسائل مناسبة بأجمل صنعة لغايات كان القصد منها تحقيقها. ولتتأمل بإعجاب في كل آلية من آليات نبات أو جسم حيوان كيف أن كل شيء مجبر لتقديم قصدين كبيرين من مقاصد الطبيعة أعني إعالة الفرد ونشر النوع. لكننا نميز كذلك في كل هذه الموضوعات ما هو علة فاعلية من حركاتها وتنظيماتها الكثيرة وما هو علة غائية، فهضم الغذاء ودوران الدم وإفراز الكثير من العصائر المشتقة منه عمليات كلّها ضرورية من أجل الهدف الكبير لحياة الحيوان. إلا أننا لا نسعى أبداً إلى حسبان هذه الأمور عللاً فاعلية ولا نتخيل أن الدم يدور أو أن الغذاء يهضم بذاتهما وبقصد الدورة أو

---

(٢٣) Ebd., s. 369f.

الهضم. فعجلات الساعة كلها عجيبة التهيئة القصدية من أجل الغاية التي لأجلها أعدت أي تعيين الوقت، ولكل حركاتها المختلفة تتعاون بأجمل طريقة لتحقيق هذا المفعول. ولو كانت ذات شوق وقصد لتحقيقه لما كانت تقدر على أن تحققه بصورة أفضل، لكننا مع ذلك لا ننسب إليها أي شوق ولا قصد بل ننسب ذلك إلى صانع الساعة ونحن نعلم أنها تتحرك بفضل دفعة ليس لها قصد تحقيقها مثلها مثل هذه الحركات»(٢٤).

وإنه لطابع مميز أن سميث لا يقول بأي فرق بين الكائن العضوي والآلة. وهردر كان أول من قابل بين الكائن العضوي والآلة، والأمر عنده يتعلّق بأشكال عضوية شديدة الاختلاف، ففي حين يتصف الكائن العضوي بتنظيم ذاتي متناغم وشديد التنوع فإن الآلة تكرر وحدانية الصور لأجزائها العنصرية، وبالالتفات إلى الدولة كتب هردر (ص ٢٢٨):

«(ولما) كانت كل دولة جيدة العدل ـ كما يقول كل منظري السياسة ـ ينبغي أن تكون آلة تحكمها فكرة رجل واحد أي قدر أكبر من السعادة يمكن أن يضمن في هذه الآلة التي يخدمها خدمة عضو لا يفكر أو لعله بالفعل ينبغي أن يكون المرء قد فرّ من العلم والإحساس طيلة الحياة على عجلة إيكسون»(٢٥).

والتناقض بين العضوي والآلي الصادر عن كنط في نقد **ملكة الحكم**، ثم بعد ذلك عن شللر في رسائل من أجل تربية جمالية للإنسانية تبين تناقضاً مؤسِّساً بالنسبة إلى الرومانسية والمثالية وبقي أحد مواريثهما.

إن ما تستمد منه المجتمعات هوياتها هو في المقام الأول طابعها باعتبارها ثقافات وكائنات حية وأشكال فكرية ومميزات اللغة التي تطبع تجربة الأفراد والجماعات. أما البنى السياسية والقانونية والعسكرية التي تترجم بها الثقافات عن نفسها فإنها تشكلات من الدرجة الثانية، تشكلات يمكن أن تكون طبيعية أو غير طبيعية، عضوية أو آلية بقدر ما يسمح به تطور إحدى الثقافات في تطابقها مع صورتها الباطنية الخاصة بها.

---

(٢٤) Smith, 1976, II.ii.35,s.87.

(٢٥) Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), Buch VIII, Kap. 5, s.334.

٦ ـ كنط

مباشرةً بعد صدور القسم الأول من **الأفكار من أجل تاريخ البشرية** خضعت ميتافيزيقا هردر في عرض كنط لها (الذي هو) أستاذ هردر لاعتراضين نقديين أساسيين. وقد يكون موقف كنط النقدي من عمل هردر ذا تبرير شخصي: فيبدو أنه قد حمل هردر سهماً من مسؤولية التلقي المخيب للأمل لنقده للعقل الخالص (١٧٨١) إذ إن هردر كان حينها شخصية مهمة في العالم الفكري لفايمار وويينا[٢٦]. وحتى لو سلمنا بأن ذلك كذلك فإن اعتراضي كنط كانا موضوعيين ومهمين. وهما يجعلان محل نظر المجاز الذي يتسلمه هردر بين الإحياء والتاريخ وكذلك القيمة التفسيرية للقوى في علاقتها بالإحياء أو بالتاريخ.

وهذه النقطة الثانية بالذات نقطة مهمة، فهي تذكر باعتراض باركلي وهيوم ضد فكرة السببية: إذا كان علينا أن نفهم وظائف ما نلاحظه من عمليات فما الفائدة في تفسيرها حينئذٍ من الإحالة إلى مستوى غير قابل للملاحظة؟

«ماذا يمكن لنا، خاصةً، أن نقول في فرضية ما ليس بشاهد، أعني نظام القوى الفاعلة ومن ثَم اقتراح تفسير ما لا نفهم بما نحن أقل فهماً له ؟»[٢٧].

وبالرغم من أن كنط ردّ حلّ هردر لمشكل التطور باعتباره ظاهر حل، فإنه يعترف بأن المشكل نفسه وبأن التطور البيولوجي حقيقةٌ وليس عالم مظاهر وأنه لا يمكن رده أو إزالته بتفسيرات ميتافيزيقية. ويبين كتاب نقد **ملكة الحكم** بوضوح الإلحاح الذي ناقش به كنط هذا المشكل.

أما المسألة الثانية مسألة قابلية تطبيق أشكال التفسير التي تناسب طبيعة العضويات على المجتمع والتاريخ فإنها مسألة أصعب بكثير. وقد رفض كنط قياس المماثلة الذي استعمله هردر معتبراً أنه لم يثبت شرعيه القيام بذلك. وهذا الاعتراض ليس هو في الحقيقة اعتراضاً تام النزاهة.

---

(٢٦) Vgl. Beiser, 1987, s. 149 f.

(٢٧) Kant, *Recensionen zu J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Theil 1.2. (1785), AA VIII, s.53.

١ ـ فالعلاقة بين التاريخ والطبيعة العضوية، هي أكثر من مجرد علاقة مماثلة عند هردر. وإذا كان هردر على حقّ في موقفه المستند إلى ميتافيزيقا القوى التي رفضها كنط، فإن التاريخ مثله مثل مملكة الكيانات العضوية يمثل محلاً للتكوين المحقق لذاته.

٢ ـ وليس من المناسب (تصور) هردر وكأنه عمم الطبيعة العضوية من دون شرط على التاريخ بل العكس: فعنده يوجد فرق أساس بين التطور التقدمي في النوع البشري خلال الزمن وفي ما يفهمه بمقتضى مبدأ ثبات صور الأنواع في عالم النبات والحيوان.

وفي السنة ١٧٨٤ نفسها التي نشر فيها عرضه أنجز كنط محاولته «**أفكار من أجل تاريخ عام بهدف المواطنة العالمية**» (التي هي) مساهمته الخاصة في فلسفة التاريخ[٢٨]. وبخلاف تاريخ هردر الفلسفي لا يعالج كنط أي حدث تاريخي عيني. وبدلاً من ذلك فإنه وضع مبادئ وأوليات من أجل دراسة التاريخ. وسنشير هنا إلى أربعة أوجه:

١ ـ فالتاريخ عنائي وعلينا أن نفهمه على نحو يجعله بمرور الزمن يؤدّي إلى تحقيق هدف خير.

٢ ـ وهذا الهدف ينشأ باعتباره نتيجة غير مقصودة من أعمال متجهة إلى تشجيع الأفراد لأنفسهم.

٣ ـ والتاريخ تاريخ للحرية أعني أن الهدف الذي يتحقّق فيه يكون بحيث إن حرية الإنسان تتحقّق ما أمكن لها التحقق.

٤ ـ والتقدّم يصفه كنط وصفاً سياسياً بالأساس إذ هو يتمثّل في المقام الأول في تطوّر العلاقات القانونية للمواطنة العالمية وفي التحقيق الوضعي لدستور عادل.

ينبغي أن ننظر إلى محاولة كنط من وجهين. فمن **ناحية أولى** هي بنحوٍ ما عبارة ذات صيغة شكلية (ص ٢٢٩) لبعض المشتركات بين اتجاهات مختلفة لتصور التاريخ التنويري، من ذلك مثلاً ما كان موجوداً في فرنسا أو

---

(٢٨) Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), AA, VIII, s.53.

في بريطانيا العظمى قبل ذلك بعشرة أو عشرين سنة، لكن التركيز على الحرية الإنسانية والمؤسسات المرتبطة بها أمر يخص كنط من دون سواه، فتركيز التنوير المستوحى من الفكر الفرنسي أو السكوتي على تبعية المؤسسات لما يرتبط بها من أشكال الحياة الاقتصادية يمثّل غرضاً فكرياً لم يصبح محل عناية في ألمانيا إلا مع ماركس، أما هردر فيتصوّر الثقافات وحدات متنوعة. وبهذا المعنى كان يتصوّر المؤسسات السياسية مندرجة في سياق أوسع.

وفي موازنة أكثر وجازةً يمكننا أن نقول إن التصور المثالي للتاريخ كان عند كنط فهماً للتاريخ باعتباره تحقيق الحرية وكان عند هردر متمثلاً في كون المجتمعات ينبغي أن تفسر بمقتضى مبدأ مؤسس لها.

٧ ـ فَعَلةُ التاريخ

من هم فعلة التاريخ؟ كان التاريخ عند يهود التوراة ويونان عصر هوميروس حصيلة التدخلات الإنسانية وكذلك التدخلات الإلهية، ففي حين يكون الناس يخوضون معاركهم يرسل الإله (أو الآلهة) شهبَ البرق وينصف البحر ويوقف حتى مجرى الشمس حتى يحدث التأثير المطلوب في الحصيلة. وحتى عند بوسوييه فإن الله دائم الفاعلية في حالات خاصة حتى يحقق المفاعيل التي يريدها، لكنه لم يعد يقوم بذلك بمجرد التدخل المادي المباشر بل هو يحقق أهدافه بصورة غير مباشرة إذ يؤثر في دوافع الناس الذين يفعلون بعد ذلك فعلاً مادياً(*). فهل علينا أن نرى أن التنوير

(*) لن يقتصر التعليق في الضميمة على المقارنة بل نحاول فيه بيان ما نعتبره الحل المتفق مع خطة **القرآن الكريم** في تربية الإنسانية وتوحيدها بمنطق التعارف معرفة ومعروفاً: فمن جنس هذا الحل كان حل ابن تيمية لمسألة الجبر: فالله لا يجبر الإنسان على فعل شيء بمعنى أنه يرغمه بل هو يؤثر في دوافعه إذ يحببه شيئاً أو يكرهه إياه فيكون الإنسان بذلك حراً في فعله بحسب رغبته (الإحالة الدقيقة في درء التعارض وفي المنهاج). وطبعاً فهذا الحلّ قد لا يكون إلا تأخير فعل الجبر وجعله متقدماً حتى على إنجاز الفعل: إذ إن التحبيب والإكراه من حيث هما ليسا تابعين من الفاعل بل صادران عن التدخل المباشر لله جلّ وعلا، يمكن أن يعتبرا إجباراً ليس في مستوى الفعل ذاته بل في دوافعه. وهو ما يقتضي البحث عن حل آخر خاصة و**القرآن** ينفي هذا الحل إذ لا يمكن أن نحب شيئاً وهو شر وأن نكره شيئاً وهو خير إذا كان المؤثر في الدوافع غيرنا. ولما كان الله لا يمكن أن يحببنا شيئاً وفيه شر لنا وأن يكرهنا شيئاً وفيه خير لنا بات من الواجب البحث عن حل آخر. فيمكن طلب الحل من قصة امتحان الإنسان الذي قبله الله جاعلاً من الحياة الدنيا كلها مرحلة الفرز بين المؤمن وغير المؤمن بمقتضى فعلين هما الاجتهاد في التمييز بين الخير والشر والجهاد في تحقيق أولهما وتجنب ثانيهما. فيكون بذلك خالق الخير والشر =

قد رضي ربما بهذا التصور لفعلة التاريخ؟ بالرغم من أن التاريخ يتّصف بالعناية عند المؤرّخ التنويري كذلك فإن هذه العناية كانت في الحقيقة عنايةً عامةً ولم تكن عنايةً خاصة. فهي تقتصر على تأسيس بنية من القوانين خيرة المقصد. فواقعة القول إن الإنسان في عمله محدود بهذه البنية القانونية تناقض الجزم بأن الأفراد من دون سواهم هم فعلة التاريخ.

وهذا البحث عن فاعل التاريخ ذو أهمية كبرى بالنسبة إلى المثالية الألمانية، فكل من يقرأ هيغل يتبين له ذلك بوضوح. لكن العلاقة بين الأفراد العينيين والروح الذي هو الذات الفاعلة الحقيقية للتاريخ تطرح عليه مشكلاً مركزياً:

«إن تاريخ العالم كما نعلم هو كذلك انبساط الروح (بمعنى خروج مكوناته الكامنة فيه وتعينها) في الزمان عامةً مثلما أن الفكرة من حيث هي طبيعة هي انبساطها في المكان»[٢٩].

لماذا يعود هذا المشكل الآن بالذات؟ إن ذلك الوجه من مفهوم التاريخ الهيغلي القائل إن البشر من حيث هم جزء مقوّم لروح وحيد موحد يطرح رد فعل فلسفي حول إحدى أهمّ تجديدات الفهم المثالي للمجتمع.

فلنتأمل لتوضيح هذا المشكل المعقّد التناقض الموجود بين العضوي والآلي كما رؤي من قبل هردر وخلفه. فعند التنويريين لا يوجد أي فرق بين أشكال التنظيم العضوية والآلية. فالطبيعة العضوية وكذلك الآلات كلاهما يتميّز بالغاية والنظام. لكن هردر وخلفه ـ فلنذكر هنا مثال كنط وشللر ـ يعرفون هذين المفهومين بكونهما نوعين من أشكال التنظيم مختلفين بالجوهر. وقد وصف كنط هذا الفرق في **نقد ملكة الحكم** بلطافة فلسفية (إذ يقول):

= في ذاتهما فرصتي امتحان وخالقاً للإنسان القدرة على الاجتهاد التمييزي والجهاد التحقيقي من دون أن يكون الحساب والعقاب على النتائج بل على السعي نفسه والقصد منه. والكسب هو هذا الاجتهاد في التمييز والجهاد في التحقيق وكلاهما فعل حر لأن الله لم يخلق الأفعال ذاتها بل القدرة عليها بصنفيها ليكون الامتحان ممكناً. و**القرآن** يعتبر الإنسان قد قبل هذا الامتحان أو الأمانة فكان بذلك ظالم نفسه مثله مثل الشيطان في ظلم نفسه إذ طلب أن يؤدّي دور البطل الشرير في دراما الامتحان.

(٢٩) **Hegel**, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822/1823-1830/1831), **HW** 12, s.96f.

«وفي مثل منتج الطبيعة هذا يكون كل جزء على حال، وكأنه موجود بفضل بقية الأجزاء الأخرى، وكذلك كأنه يوجد من أجل الأجزاء الأخرى ومن أجل الكل أعني أنه قد تصوّر بوصفه آلة (عضو) (...) ولا يمكن إلا بعد ذلك ومن أجل ذلك أن يسمى مثل هذا المنتج باعتباره كياناً منظماً وذاتي التنظيم غاية طبيعية (...) ومن ثَمّ فلا العجلة في الساعة تنتج عجلة أخرى فيها ولا الساعة تنتج ساعةً أخرى بحيث تستعمل مادة أخرى (لتنظمها)، ومن ثَمّ فالساعة لا تستبدل بنفسها أجزاءها التي تآكلت ولا تستعيض عما ينقصها في تكوينها الأول بما تضيفه لاحقاً أو تجوّد ذاتها مثلاً عندما يحصل فيها خلل في نظامها. وبالعكس فإنه يمكننا أن ننتظر ذلك كله من الطبيعة العضوية. وهكذا إذاً فالكائن ذو النظام العضوي ليس مجرد آلة إذ هو له بحق قوة محرّكة لكنّه يملك قوةً مكوّنة وهو في الحقيقة من نوع القوى التي تقاسم المادة التي ليست لها (تنظمها). وهكذا فهو قوة مكونة تتوالد، وهو ما لا يمكن تفسيره بمجرد القدرة على التحريك (التي تتميز بها الآلة)»[٣٠].

وحيثما تكون المنتجات الآلية ذات غائية يكون هدفها خارجاً عنها، أما الكائنات العضوية فإنها غائية من داخلها وذاتية التنظيم بالمعنى الدقيق للكلمة. إنها لا تتضمن ـ والشبه مع عبارة هردر شديدة البروز ـ مجرد قوة تحريك بل «قوة مكونة لذاتها ومتوالدة». (ص ٢٣٠).

إن إله التنوير كان يعرف في الأغلب بالإله الساعاتي: فالله يضع نظام الكون وينظمه بمقتضى أهدافه الخيرة ثم يمكّن للبشر ـ أن يعملوا كما يريدون بشرط أن تكون أعمالهم محققةً آلياً للأهداف (للمقاصد) الإلهية.

وقد كتب فولتير في الفصل الثامن من **رسائله الفلسفية** سنة ١٧٣٤:

«إن الله الذي يسميه أفلاطون المهندس الخالد وأسميه أنا صانع الآلات قد أحيا الطبيعة وجملها بواسطة هذا الجهاز المحرك (RESSORT): فالانفعالات هي العجلات التي تدير كل هذه الآلات».

إن الخاصية المميّزة للتطور التاريخي عند هردر هي طابعه العضوي،

---

(٣٠) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s. 373f.

ولا يصحّ ذلك على خلفه المثاليين، فالتنافي بين العضوي والآلي يمدّ هردر بمعيار للتمييز بين تلك الأشكال التي للتنظيم السياسي والتي هي طبيعية أعني التي تمكّن من تحرر تنوع طبيعة الإنسان وآلات الدولة الاصطناعية التي تفرض وحدانية الشكل التي يراد بها تحقيق السيادة من أجل شخص واحد. وحسب هردر وكنط وشللر فإن الكائنات العضوية لا يمكن تصورها منتظمة بمقتضى غاية خارجية خالصةٍ إذ إن صفتها الجوهرية هي أنها تتضمن في ذاتها كونها من حيث هي هي فاعلة وتحقق غاياتها بذاتها. وإذا كان ذلك كذلك فإن الكائنات العضوية بالمقابل مع المصنوعات الآلية «شبيهة بالفعلة». كما إنه إذا كان تطبيق هذا الفهم الجديد للعضوي على التاريخ موثوقاً فإن ما هو مطلوب فهمه هو كيف يمكن أن يطرح عمل الإنسان مشكلاً؟ وهذا نص السؤال: ما العلاقة الموجودة بين هذا الكيان العضوي الجمعي المحقق لذاته والفَعَلة الأفراد الذين يتكوّن منهم في الغاية ذلك الكيان الجمعي؟

٨ ـ شلنغ

يتضمن تصور هردر العضواني للتاريخ إشكالية (من يـ)عمله إلا أنها إشكالية ليست مشروحة عنده شرحاً صريحاً. وأوّل من عالج إشكالية هوية الفعلة في التاريخ علاجاً صريحاً هو شلنغ في كتابه **نسق المثالية المتعالية** سنة ١٨٠٠[٣١]. وقد كان على علم بكتابات هردر في فلسفة التاريخ واستعمل مصطلحه، فعلى سبيل المثال نجده يصف البشر الذين لا يستطيعون تحقيق أي تقدم باعتبارهم «مسجونين في عجلة إكسيون ويجزم بأنهم خاضعون لجهاز الدولة». وصعود شلنغ في إشكالية العمل الإنساني يدين به بالأولى إلى هردر أكثر منه إلى كنط. وعلى كل حال فهو لا يدين به لكنط صاحب «الأفكار من أجل تاريخ عام بقصد المواطنة العالمية» بل هو يدين به لكنط منظر الفعل الإنساني الحر. فقبل أن يسلك شلنغ بخصوص إشكالية فعل الإنسان الحر سبيلاً أخرى غير التي يسلكها كنط اختار في كتابه **نسق المثالية المتعالية** نبرة هي في المقام الأول نبرة كنطية بصورة تامة:

---

(٣١) Zu Schellings Philosophie der Geschichte vgl. Baumgartner, 1981, 1996; Jacobs, 1993, 1996, 1998, Knatz, 1996, Sandkühler, 1989.

«أما في ما يتعلق بضرورة التاريخ المتعالية فإنها قد استُنتجت في ما تقدم من العلاج من كون الذات العاقلة قد عالجت مشكل الدستور القانوني الكوني باعتباره لا يقبل التحقيق إلا بفضل النوع الإنساني كله أعني بالذات بفضل التاريخ. لذلك فسنكتفي هنا بالاقتصار على الاستنتاج بأن الموضوع الوحيد الحقيقي للتاريخ لا يمكن أن يكون إلا التكوين المتواصل والمتدرج لدستور المواطنة العالمية(*). ومن ثَمّ فهذا هو الأساس الوحيد (لكتابة أي) تاريخ»(٣٢).

بدأت مناقشة شلنغ لإشكالية الفعل التاريخي مع محاولته حلّ المسألة التي ردّها كنط بحدة في كتابه **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** (انظر الفصل السادس: الحرية والعلم الخلقي والحياة الأخلاقية): كيف يمكن التوحيد بين الحرية العفوية لفعل الإنسان والوجود العيني لهذا الفاعل باعتباره عضواً في عالم طبيعي محدد سببياً(**)؟ فعند كنط يتوقف التوفيق بين الحرية والحتمية على كوننا بوسعنا أن نقف موقفين مختلفين: في **أحدهما** نتصور أنفسنا باعتبارنا عللاً قبلية وفي **الثاني** نتصور أنفسنا مفاعيل (للعلل الطبيعية)، فكيف يمكن التوحيد بين هذين الموقفين؟

يرى شلنغ مثل كنط أنه لا بد من أن نسلّم بالموقفين الموقف المتعالي القبلي الذي يسلم بالحرية الإنسانية الجذرية وكذلك الموقف القائل بتحديد فعله من حيث هو جزء من العالم الموضوعي. والفرق الأساس بين هذين الموقفين يؤدّي إلى عدم وجود أحد منهما بممكن (من دون الآخر) وأنه لا بد من إيجاد تفسير للعلاقة بينهما. ومن هنا استنتج شلنغ أنه ينبغي افتراض علاقة ميتافيزيقية أبعد بين المستويين أعني ذلك التناسق المسبق بين البعد المتعالي من فعل الإنسان والواقع العيني الذي

(*) التاريخ لا يكون إلا كونياً بحيث إن شرط التاريخ الخاص بأمة من الأمم لا يفهم إلا من حيث كونه جزءاً من التاريخ الكوني. وهذه فكرة أساسية في الفكر الإسلامي وعند ابن خلدون بالخصوص. وتوجد صلة متينة بين مبدأ الحرية في النظرة الكنطية ومبدأ التكليف والاستخلاف في النظرة الخلدونية، ولعلّ الجامع هو مفهوم الرئاسة بالطبع منسوبة إلى الإنسان.

(٣٢) Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.591f.

(**) ولهذا صلة بإشكالية أفعال العباد في الكلام الإسلامي. والهدف من التعليق في الضميمة هو بيان خطأ الحلين السائدين فيه بالقياس إلى الحل القرآني، ومن ثَم بيان أهمية الفرق مع الحل الفلسفي في المثالية الألمانية.

تتمّ فيه هذه الأفعال[٣٣]. والنص التالي المنتخب من **نسق المثالية المتعالية** شاهد على محاولة شلنغ التوحيد بين بعدي الفعل الإنساني حريته المتعالية[٣٤] وتحديده الموضوعي: (ص ٢٣١).

«إلا أنه من اليسير الآن أن نرى أنه بالنسبة إلى ذلك الواحد المطلق الذي هو بعد في الفعل الأول للوعي، ينفصل فينتج بفضل هذا الانفصال نسق التناهي كلّه لا يتصف بأي صفةٍ عامة من العقلي أو من الحرّ وأنه كذلك ليس إطلاقاً موضوع علم بل لا يمكن أن يكون إلا مفروضة خالدة للفعل أي للإيمان.

ولكن إذا كان هذا المطلق الأساس الحقيقي للتناسق بين الموضوعي والذاتي في الفعل الحر ليس فعل الفرد فحسب، بل كذلك فعل النوع كلّه فإننا سنجد أثراً لهذه الوحدة الثابتة والخالدة بالأولى في الخاصية القانونية التي باعتباره نسيج يد مجهولة بفضل الفعل الحر للتحكّم المتخلّل للتاريخ.

وإذا لم يتوجّه تفكيرنا الآن إلى اللاواعي أو الموضوع فإنه علينا أن نعتبر الأفعال الحرة كلها، وكذلك التاريخ كلّه مطلق التحديد المسبق وليس ذلك بتحديد مسبق واع بل بتحديد مسبق مطلق العمى يعبّر عنه بمفهوم المصير المظلم الذي هو نسق الجبرية. أما إذا توجّه تفكيرنا إلى الذاتي اقتصاراً عليه الذي هو محدّد بصورة تحكمية فإنه سينشأ لدينا نسق اللادين والإلحاد أعني بالذات دعوى ألا شيء هو من عمل القانون والضرورة أو من فعلهما. ولكن إذا سما الفكر إلى حد ذلك المطلق الذي هو أصل التناسق المشترك بين الحرية والعقل فإنه يتكوّن لدينا نسق العناية أعني الدين في دلالة الكلمة الحقيقية الوحيدة.

والآن إذا كان ذلك المطلق الذي لا يمكنه قبل كل شيء إلا أن يتجلى قد تجلى بحق وبصورة تامّة في التاريخ أو كلّما تجلّى فيه فإن ذلك يكون بالذات قد حصل من أجل ظهور الحرية. فهذا التجلّي التام يحصل عندما يتوافق الفعل الحر تام التوافق مع سابق القدر. أما إذا كان

(٣٣) Vgl. Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.400.

(٣٤) Zum Freiheitsproblem bei Schelling vgl. Schulz, 1977, Ehrhardt, 1990, Duque, 1999.

هذا التوافق حاصلاً دائماً أي إذا كان التأليف المطلق دائم التحقّق فإنّنا سنرى أن كلّ ما يحصل بفضل الحرية خلال مجرى التاريخ في هذا الكل يكون بمقتضى القانون وأنّ كل الأفعال بالرغم من كونها تبدو حرة فإنّها كانت ضروريةً وبالذات لكي تحقّق ذلك الكل. والتقابل بين الفاعلية الواعية والفاعلية اللاواعية هو بالضرورة تقابل لامتناهٍ إذ لو حذفناه لحذفت معه دائماً الحرية التي لا تستند إلا إليه دون سواه. وهكذا فإنه لا يمكننا أن نعين أي وقت تحقق فيه التأليف المطلق أعني إذا عبرنا عن ذلك بصورة عينية الوقت الذي تحقّقت فيه العناية تمام التحقق.

وإذا تصوّرنا التاريخ على هيأة مسرحية يؤدّي فيها كل من له فيها سهم دوره بحرية تامة وبحسن نيّة فإنه لا يمكن تصوّر مجرى عقلياً لهذا التمثيل المختلط إلا بكون عقل شاعر يبدع كل شيء، وإن هذا الشاعر المبدع تكون أجزاء مسرحيته (ديسياكتي مامربا بويتاييه) الممثلين الأفراد وأنه وضع بصورة مسبقة النجاح الموضوعي للكل في تناسق مع التمثيل الحرّ لكل الأجزاء بحيث ينبغي أن تكون الحصيلة في الغاية شيئاً عقلياً. أما إذا كان الشاعر غير مرتبط بمسرحيته فإنّنا نكون نحن اللاعبين الذين يمثلون الأدوار التي أبدعها. وإذا لم يكن مستقلاً عنا بل هو لا يتجلّى ولا ينكشف إلا بصورةٍ متوالية بتوسط الدور الذي تؤدّيه حريتنا ذاتها بحيث إنه ذاته لا يكون موجوداً من دون هذه الحرية فإننا نكون حينئذٍ مشاركين في إبداع الكل وخالقي الأدوار الخاصة التي نؤدّيها خالقيها بأنفسنا.

والعلة الأخيرة لكون التناسق بين الحرية والموضوعي (القانوني) لا تكون أبداً موضوعيةً إذا كان لا بد من ظهور الحرية. فبفضل كل عقل شخصي يفعل المطلق أعني أن فعله هو ذاته مطلق في حدود كونه ليس حراً وليس لا حراً بل هو كلاهما في آن مطلق حر ولنفس تلك العلة بالذات هو مضطر. أما إذا كان العقل يصدر عن الوضعية المطلقة أعني عن الوحدة الكلية التي لا يقبل أي شيء فيها التميز، ويصبح واعياً بذاته (فيتخلق ليميز ذاته)، وهو ما يحصل بكون الفعل يصبح موضوعياً بالنسبة إليه ويتعين في العالم الموضوعي فإن الحر منه ينفصل عن الضروري. وهو لا يكون حراً إلا من حيث هو ظهور جواني ومن ثَم فنحن أحرار ونؤمن أننا دائماً أحرار في الباطن بالرغم من أن ظهور حريتنا أو حريتنا

في حدود كونها تتعيّن في العالم الموضوعي تخضع لقوانين الطبيعة مثل أي حدث آخر»[٣٥].

وإذا أردنا أن نصف نظرية كنط في الحرية بنظرية الموقف الثنائي فإن نظرية شلنغ في الفعل التاريخي يمكن أن تسمى بنظرية الموقف الثلاثي. فمثلما نجد ذلك عند كنط نجد عند شلنغ **موقف التحديد الموضوعي** ـ ذلك الذي يسميه شلنغ التحديد المسبق الأعمى بواسطة المصير المظلم (ص ٢٣٢) ـ وكذلك **موقف الحرية الذاتية**: نسق من فقدان القانونية المطلق. إلا أنه وبصورة إضافية يوجد **موقف ثالث: إنه موقف المطلق** (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق)، وحتى ندرك الوحدة الموجودة في المطلق بين الذاتي والموضوعي علينا أن نعي القانونية باعتبارها نسيجاً ليد مجهولة بواسطة العمل الحر للتحكم الذي يتخلّل التاريخ.

وإذا كان شلنغ يستنتج مفهوم التاريخ منذ سنة ١٨٠٠ من مفهوم المطلق، فإن ذلك مرتبط وثيق الارتباط بشكاكيته إزاء قابلية التحقيق لفكرة العلاقات القانونية الكونية التي يقول بها كنط (انظر الفصل السابع: القانون والدولة). فهذه الفكرة بدت له «مشكوكة وغير يقينية» بل هو يعتبر من الممتنع «أن يسعى كل الأفراد لهذا الهدف» إذ إن الغالب هو أن الغالبية لا يفكرون حتى مجرد التفكير في هذا الهدف». والسؤال: «كيف نخرج من عدم اليقين هذا؟» يحيل إلى «نظام خلقي للعالم» كان تعريف كنط له محل نظر عند شلنغ:

«لكن كيف يمكن لنا أن نقيم البرهان على أن نظام العالم الخلقي هذا باعتباره موضوعياً ومطلق الاستقلال عن الحرية قابل وجوده للتصور؟ قد يمكن لنا أن نقول إن نظام العالم الخلقي موجود بمجرد أن نقيمه لكن أين حصلت إقامته؟ إنه المفعول المشترك لكل العقول ما كانت هذه العقول جميعاً بصورة مباشرة أو غير مباشرة لا تريد شيئاً آخر غير هذا النظام. وما ظلّ ذلك ليس كذلك فإنه لا يوجد كذلك»[٣٦].

ولهذه العلة كان شلنغ يبحث عن أثر لتلك القانونية «التي من حيث هي

---

(٣٥) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s. 434-438.

(٣٦) Ebd., s.596.

نسيج يد مجهولة تتخلّل كل التاريخ بفعل التحكم». وطريقه تؤدّي إلى التردد بين تفريط سكيلا قولاً بسابق القدر في التاريخ وما يترتّب عليه من جبرية، وإفراط كاريبدياس الذي يؤدّي بالذاتية التي رفعت إلى المطلق إلى «نسق مغالٍ من اللاقانونية المطلقة» التي «للادينية والإلحاد» توجهاً إلى «ذلك المطلق الذي هو الأصل المشترك للتناسق بين الحرية والعقل». وانطلاقاً من هنا «ينشأ نسق العناية أعني الدين بالمعنى الحقيقي الوحيد للكلمة»(٣٧).

ومفهوم التاريخ المطابق لنسق العناية هذا يشرحه شلنغ على النحو الآتي:

«إن التاريخ من حيث هو كل تجل ذاتي التكشف للمطلق تجليه المتواصل والمتدرج. لذلك فإننا لا نستطيع أبدا في التاريخ وصف المواضع العينية التي يكون فيها أثر العناية أو الله بنحو ما شاهدا. ذلك أن الله لا يعرض في العالم الموضوعي إذا كان وجوداً إذ لو كان هو العالم الموضوعي لكنا نحن لا شيء. لكنه دائم التجلي. والإنسان يقدم بتاريخه الدليل المتواصل على وجود الله. لكنه دليل لا يمكن أن يكتمل إلا بالتاريخ كله (. . .)».

ويمكننا أن نسلم بوجود ثلاث حقب لهذا التجلي. ومن ثم كذلك بثلاث حقب للتاريخ. ومبدأ التقسيم يمدنا بالنقيضين الاثنين المصير والعناية المتناقضين اللذين توجد الطبيعة في الوسط بينهما ممثلةً الجسر الناقل من أحدهما إلى الثاني.

أما **الحقبة الأولى** فإنها الحقبة التي لا تزال السيادة فيها للمصير أعني باعتباره قوةً عمياء وباردة وفاقدة للوعي. وهي كذلك قوة تهدم أعظم الأشياء وأسماها. وإلى هذه الحقبة من التاريخ التي يمكننا أن نسميها الحقبة المأساوية ينتسب انحطاط الازدهار والمعجزة التي للعالم القديم وتهديم تلك المملكة العظيمة التي لم يكد يبقى لها ذكر والتي تقتصر معرفتنا بعظمها على الاستنتاج من متردم آثارها وانحطاط أشرف البشر الذين لم يزدهر ازدهارهم أحد والذين تعد عودتهم مجرد أمل خالد.

---

(٣٧) Ebd., s. 601f.

وحقبة **التاريخ الثانية** هي الحقبة التي ما بدا فيها في البداية مصيراً أعني قوة عمياء بصورة تامة تجلّى بوصفه طبيعة والقانون المظلم في كونه قد كان سائداً في الحقبة الأولى تحول على الأقل إلى قانون طبيعي صريح يخضع الحرية والتحكم المسيب ليكونا في خدمة قانون طبيعي وهكذا يضفي بالتدريج على التاريخ قانونيةً آلية على الأقل.

وحقبة **التاريخ الثالثة** تكوّن الحقبة التي ما بدا قبلها مصيراً وطبيعة يتطوّر ليكون عناية فيصبح بيناً أن ما كان يبدو مفعولاً مجرداً للمصير أو للطبيعة هو بعد ومن البداية عناية متجلية على نحو غير تام»[٣٨].

لا شك في أن شلنغ كان الأكثر موهبةً أدبية من بين المثاليين الألمان (كلهم)، وقدرته على خلق صور لغوية محركة آثارها بيّنة، إلا أن رشاقة العبارة التي يعرض بها شلنغ أفكاره تجعل من الصعب أن ندرك بنيتها، فعلى مستوى أول يقصد شلنغ بالفعل الإنساني ما يجعله يحدث داخل البنية الخاضعة للحتمية من عالم المظاهر. إلا أنه يترتب على ذلك أن الفعل مثله مثل ما هو عيني عالم مادي (ص ٢٣٣) تحدده قوانين (الطبيعة)، غير أنه على مستوى ثان يكون فعل الإنسان من أمور التحكم التلقائي وغير المحدد، والمطلوب تحقيق الصلح بين هذين الوجهين من منظور اتصاف المطلق بالقانونية. فكيف يمكن مع ذلك أن يعمل هذا الصلح؟ يبدو شلنغ وكأنه يضاعف عدد القوانين، فإذا كان فعل الإنسان تحدده في الواقع قوانين على مستوى ظهوره فإن مهمة الفيلسوف أن يفسر كيف لذلك أن يكون ممكناً بالرغم من ما لفعل الإنسان من بعد حر تام؟ لكنّ هذه المسألة لا يجاب عنها بالإحالة إلى قوانين أخرى. وبدلاً من تحقيق الصلح بين حرية الذاتي وتحديد الموضوعي لن يكون ذلك إلا مؤدّياً إلى مشكل جديد أعني مشكل تفسير الصحة المتزامنة لنسقين من القوانين مختلفين.

وأخذاً لهذه الصعوبة بعين الاعتبار يبدو أن تأويلاً آخر لنصوص شلنغ أكثر مناسبة. فإذا كان شلنغ يصف الخاصية القانونية التي تتخلل التاريخ بكونها «نسيج يد مجهولة» أفلا يكون من حقنا أن نولي وزناً لاستعارة اليد

---

(٣٨) Ebd., s.603ff.

الناسجة أكبر مما نوليه من وزن لفكرة القانونية؟ فقوانين التاريخ ـ إن سلمنا بوجود مثل هذه القوانين ـ لا يمكن أن يكون لها بنية قوانين ميكانيكا نيوتن. بل إن المؤرّخ ينبغي أن يفهم بصورةٍ تجعله يكون في ظرف تنوّع المظاهر وانعدام الوحدة الصورية للتاريخ لا يبحث ربما إلا عن منوال خاص أعني منوالاً تطوّرياً وعنائياً؟ وهكذا تبدو استعارة شلنغ الخارقة للعادة والمحرّكة في ضوء جديد: ينبغي أن يُفهم التاريخ ويُؤول كما تُفهم أي مسرحية وتُؤول. وفي هذه الدراما يوجد الممثلون ثانيةً بوصفهم مؤلفين (إضافةً إلى كونهم ممثلين). «إنهم مشاركون في إبداع الكل وخالقون بذواتهم للدور الخاص الذي يؤدونه». لكن هذه الاستعارة تثير اعتراضات كذلك، فكيف يمكننا أن نجد وحدةً دراميةً في سلسلة من الأفعال عندما لا تكون بحق منتج مؤلف وحيد؟ وما الذي يسمح لنا بهذا التأويل للأحداث التاريخيّة بمسلمة قابلية الأفراد الفاعلين للتوحيد؟ إن جواب شلنغ عن هذا السؤال ينبغي أن يكون جواباً ذاتياً: فالأمر يتعلّق بمبدأ تأويل قابل للتطبيق على التاريخ ولا يتعلّق بقانون تتحدّد صلوحيته تجريبياً وقابل للتحقّق منه. وإذاً فهو لا يستطيع أن يضمن أن المنظوريْن ـ منظور المؤلف الفرد ومنظور المؤلف الجمعي ـ متطابقان بصورةٍ موضوعية. إلا أنّه مع ذلك ـ هكذا يدافع شلنغ ـ علينا أن ننظر إلى التاريخ هذه النظرة من دون غيرها إذا أردنا أن نتجنب التبعات اللادينية لتصوّرات التاريخ الأخرى التي تعتبر التاريخ إما جبرياً وأمراً سابق التحديد أو شيئاً تحكمياً بإطلاق.

٩ ـ هيغل

٩ ـ ١ على سبيل المدخل: الطبيعة والتاريخ

نجد مرة أخرى في مصنفات هيغل كل مسائل التصور المثالي للتاريخ، مسائله التي عالجناها إلى حد الآن، وهي تصادفنا فعلاً بوصفها جزءاً من نسق الفلسفة التأملية التي لها هي بدورها طابع تاريخي. فهيغل مثل هردر يؤسّس صورته عن التاريخ على نظرية فلسفية تحاول أن تنصف إشكاليّة التطور. وهذه الفكرة تؤسّس ميتافيزيقا هيغل كلّها[٣٩]. فالفلسفة

(٣٩) Vgl. hierzu Rosen, 1982, Kap.3.

التأملية تستمدّ أساسها من منطق تطوّري يكون منتج العملية التطورية دائماً أكثر تعقيداً من نقطة البداية:

«(فمثلما أن) صيرورة الفكرة الفلسفية، في تطوّرها، ليست تغيراً وصيرورةً إلى غير، بل هي في آن نفاذها في ذاتها وغوص ذاتها في عمق ذاتها فكذلك يكون الخطو إلى الأمام الذي كان سابقاً فكرةً عامةً غير محدّدة ليصبح أكثر تحديداً في ذاته»[٤٠].

إن الفكرة لا تستطيع أن تتطوّر في الطبيعة بحرية وشفافية. وبالرغم من أن الطبيعة تجسد البنية العقلية للفكرة فإن هذه البنية تبقى نوعاً من البرنامج الثابت (علة صورية) الذي يوضع خارجياً للواقع العيني (يفرض عليه من خارجه):

«وهكذا فالطبيعة ليست حرةً بل ليست هي إلا ضرورية واتفاقية؛ ذلك أن الضرورة هي عدم قابلية المختلفات للفصل بعضها عن بعض المختلفات التي تبدو متماثلة. أما كون الطابع المجرّد لما هو موجود خارج ذاته مستوفياً حقه ذاته فذلك هو الصدفة التي هي ضرورةٌ برانية وليست ضرورةً جوانيةً يقتضيها المفهوم»[٤١].

إذا كانت الطبيعة كما هي في نظرة هيغل غير حرّة فإن هذه المسلمة تتأسس على كون المفهوم فيها يكون «خارج ذاته». وبالتطابق مع ذلك فإنّه لا يمكن أن توجد علاقةٌ مفهومة بصورة تامة بين صور العقل والواقع الذي تتعيّن فيه. وحسب هيغل فإن الحرية تفترض علاقة ضرورية بين فعل قاض بوصفه فعلاً حراً أو حدثاً بينه وبين شرطه، فإذا غابت هذه العلاقة كان الفعل تحكمياً وغير قابل للتفسير. لكن مثل هذه الضرورة ينبغي أن تكون ضرورة «جوانية» أعني قابلة للفهم وعقلية. وإذا لم يكن ذلك كذلك كانت العلاقة بين الحدث (ص ٢٣٤) وشروط تكونه على حال تكون فيها الشروط نوعاً من القيود الخارجية. وبالرغم من أنه يوجد نمو في الطبيعة ـ إذ الكائنات العضوية الفردية تنتظم بذاتها وتحفظ

(٤٠) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* HW 20, s.476f.

(٤١) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (1830), HW 9, s.30.

ذاتها بمقتضى معيارها الذاتي ـ فإنه لا يوجد أي تطور حقيقي أعني تطوراً قابلاً للفهم بصورة تامة:

«إن التحوّلات لا تناسب إلا المفهوم من حيث هو مفهوم وذلك لأنّ تحوّله هو وحده الذي هو تطوّر»[٤٢].

إن التطوّر يشمل في آن «ما هو في ذاته» (=القوة=بوتانسيا) شموله ما «هو لذاته» (=الفعل= أكتيواليتاس). إنّه نزوع ما هو في ذاته ليتطوّر التطوّر المؤدّي إلى النمو والتغير. وفي العالم الطبيعي يبقى «ما هو في ذاته» منفصلاً عـ «ما هو لذاته» بحيث إن الكائنات العضوية الفردية موضوعات وعملية التطور لا تكون وحدة حقيقة ولا لها اتصال. والمفهوم يتحقق في تعدد متنوع من الأفراد، لكن النوع لا يتطوّر. أما بالنسبة إلى الروح فإن كونه ما في ذاته (=بالقوة) وكونه ما هو لذاته (=بالفعل) يمكن لهما أن يتطابقا:

«إن الثمرة والبذرة لا تكونان بالنسبة إلى المُضغة الأولى بل هما لا تكونان إلا بالنسبة إلينا. أما بالنسبة إلى الروح (. . .) ذلك الذي يكون الغير بالنسبة إليه فإنه نفس ما هو غيره. وليس إلا لهذه العلة كان الروح عند نفسه في غيره. فتطوّر الروح هو الخروج من الذات إنه الوجود خارج الذات في الغير وهو في آن العودة إلى الذات»[٤٣].

إن التطوّر في الطبيعة ـ كما يرى هيغل في **دروسه حول فلسفة التاريخ** ـ حيث يكون «ما هو في ذاته» و«ما هو لذاته» مفصولين يتكون «على نحو مباشر وبلا حد ومن دون حائل بين المفهوم وتحقيقه (. . .) ولا يستطيع أن يُرغم شيئاً»[٤٤]. أما في مجال الروح فإن عملية التطور ليست مجرد مسألة «تَمَةٍ بسيط» يتحقق في الواقع الخارجي بل إن الروح هو الذي يتجاوز مقاومة بعض وجوه ذاته عينها:

«وهكذا فالروح مناقضٌ لذاته في ذاته، وعليه أن يتجاوز في ذاته

---

(٤٢) Ebd., s.31.

(٤٣) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, s.41.

(٤٤) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s.75f.

معوق ذاته وعدوها الحميم، إن التطوّر الذي هو في الطبيعة إنتاج ساكن يكون في الروح معركةً شديدةً ولامتناهيةً بين الروح وذاته، وما يريده الروح هو البلوغ بذاته إلى مفهومها، لكنّه يخفي ذاته عن ذاته، وهو فخور بهذا الاغتراب عن ذاته وممتلىء استمتاعاً به»[٤٥].

إن التاريخ مليء بالصراعات والتراجعات، وليس ذلك بسبب ما يصيب علاج العمليات المنطقية العلاج الخالي من الاحتكاك من إزعاج علته التحكم والاحداث العرضية (إذ إن ذلك هو بالأحرى مميز الطبيعة) بل لأن التاريخ هو بحق دراما تتعارض فيها وجوه مختلفة لمبدإ وحيد معقد. ولذلك فهذه الوجوه تأخذ صوراً تزداد تعقيداً دائماً. إن التاريخ هو عملية الروح الذي يصبو إلى معرفة نفسه، إنه محاولة الروح الوصول إلى حال يكون فيها في آن في ذاته ولذاته. «(فالروح) وعي حر لكون البداية فيه والنهاية تتطابقان»[٤٦]. وهذه العملية بالذات هي التي تعطي العالم معناه، ومن ثَمّ فللتاريخ دلالة ميتافيزيقية:

«إن تاريخ العالم كما نعلم هو كذلك وبإطلاق تخلق[*] (تحقق مقوماته وبروزها) الروح في الزمان مثلما أن الفكرة من حيث هي طبيعة تتخلّق في المكان»[٤٧].

لكن التاريخ أكثر من مجرد تحقيق للفكرة إذا اعتبرت خطة برانية إنه يمثل محاولات الروح ذاتها محاولاته الوصول إلى نقطة يكون فيها «عند ذاته في كونه في غيره» أعني حراً:

«لكن (الـ) فلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا تقوم إلا بفضل الحرية وأنّها كلها ليست إلا أدوات للحرية وأنها جميعاً تحاول إنتاجها»[٤٨].

لكن الروح لن يكون حراً إلا حينما يكون واعياً بطبيعته الذاتية.

---

(٤٥) Ebd., s. 76.

(٤٦) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, s.41.

(*) نستعمل التخلّق بمعناها القرآني أي بمعنى ظهور مكونات الخلقة كما في كلامه على المضغة بمعنى خروج الكامن والاستعارة الألمانية تعني تحلّل ثنايا الشيء وتجاعيده لتبرز ما كان فيها مطوياً.

(٤٧) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s.96f.

(٤٨) Ebd., s. 30.

والتاريخ لا يكون مفهوماً إلا من حيث هو سلسلة مجاهدات الروح للوصول إلى هذه النقطة. وبالرغم من أن تطور الصور المعقدة من مبادئ بسيطة لا يكون قابلاً للفهم إلا في الفلسفة التأملية «في الفكر وحده تكون كل غربة شفافة فتزول والروح يكون هنا علة التوجه نحو مطلق حر»[٤٩] فإن «منطق» التاريخ ـ تحرير سلسلة منطلقة بحسب تلك الصور نفسها التي يتّخذها الروح عندما يصبو إلى الارتفاع بنفسه إلى الوعي بالذات ـ يمكن أن يكون مفهوماً على الأقل بنظرة ملتفتة إلى الماضي.

إن العمل الأول الذي يوحد كل هذه المهام الموضوعة في نسق هيغل هو **فنومينولوجيا العقل (الروح)** سنة ١٨٠٧: يقاد الفرد إلى مملكة الفكر التأملي الخالص خلال تمكينه من تكرار تحقيقها.

وهذا النص المنتخب من **دروس هيغل في فلسفة التاريخ** والذي يمثّل شاهداً على النظرة الهيغلية للتاريخ والمجتمع ينبغي أن يقرأ من منطلق خلفية المنظور الفلسفي الشامل:

وإذا لخصنا ما قيل إلى حدّ الآن عن الدولة (أمكننا القول إن) حيوية الدولة في الأفراد تسمى «المعروف والمنكر Sittlichkeit» (ص ٢٣٥). والدولة وقوانينها ومؤسّساتها هي قوانين الأفراد مواطني الدولة. وطبيعتها وأرضها وجبالها وهواؤها ومياهها هي أرضها ووطنها إنها ملكيتها الخارجية. وتاريخ هذه الدولة وأفعالها وما أنتجه السلف من آبائها ينتسب إليها ويحيا في ذاكرتها. كل ذلك ملكها كما هي مملوكته إذ إن جوهرها ووجودها به يتقوّم. وبذلك يستوفى تصوّرها حقه وإرادتها هي إرادة هذه القوانين وهذا الوطن. إن هذا الكل الروحي الذي هو ذات (جوهر قائم) هو روح شعب. ومنه تتقوّم الأفراد: فكل فرد هو ابن شعبه وهو في آن ابن عصره ما فُهمت دولته في إطار تطوّرها (التاريخي). فلا أحد يتخلّف عن ذاته فضلاً عن أن يقفز عليها ليتجاوزها، وهذا الجوهر الروحي هو جوهره وهو أحد ممثليه إنّه ما عنه يصدر وما فيه يقيم. فعند الأثينيين كانت أثينا ذات دلالتين: فهي ترمز في المقام الأول إلى جملة المؤسسات لكنها كذلك الإلهة التي تمثل روح الشعب ووحدته.

---

(٤٩) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, s.42.

وروح الشعب هذا هو روح معين مثلما أسلفنا، حيننا هذا، كما إنه محدد بمقتضى الدرجة التاريخية لتطوّره. ثمّ إن هذا الروح يمثّل أساس الأشكال الأخرى ومضمونها أشكال وعيه بذاته التي تكون قد ارتسمت فيه. ذلك أن الروح ينبغي أن يكون موضوعياً في وعيه بذاته والموضوعيّة تتضمّن بصورة مباشرة ظهور الفروق التي من حيث هي جملة الدوائر المختلفة من الروح الموضوعي عامّةً لا تكون مثل الروح إلا ما كان نسق أعضائها نسقها الذي ينتج الروح عندما يتجمّع في وحدته البسيطة. فيكون بذلك في تعينه الفردي مثله مثل الإله في تجوهره يُتصوّر ويُقدس ويُستمتع به: الدين(*) ـ عند تصوره باعتباره صورةً وحدساً: يتعرّف إليه في الفن ـ ويتمّ تصوّره من حيث هو فكرة في الفلسفة. ومن أجل الهوهوية الأصلية لجوهره ومضمونه وموضوعه تكون الأشكال في وحدة لا تنفصم مع روح الدولة: ولا يمكن لشكل الدولة هذا أن يوجد إلا بفضل هذا الدين وكذلك لا توجد في هذه الدولة إلا هذه الفلسفة وهذا الفن.

وغير ذلك هو، أن روح الشعب المحدّد هو بدروه ليس إلا عيناً فردية في مسار تاريخ العالم. ذلك أن تاريخ العالم هو عروض الإلهي والعملية المطلقة للروح في صورته الأسمى هذا المسار المتدرج حيث يبلغ الروح إلى حقيقته ووعيه بذاته. وأشكال هذه الدرجات هي أرواح الشعوب (التي

(*) هذا التصوّر العبراني للدين هو جوهر الخلاف بين الإسلام والأديان المنزلة الأخرى. فالدين ليس روح شعب وهو هو تاريخه أو تصوره الذاتي للتاريخ بل هو أمر آخر علينا بيان طبيعته لنفهم المنزلة الحقيقية لفكر بطلينا. فلا الدين صورة ولا هو فكرة حتى وإن كان لنا عنه صورة وفكرة. والصورة والفكرة يرد إليهما الدين إذا حصر في كونه منتجاً إنسانياً هو ما يسميه هيغل روح الشعب أعني بعبارة أكثر بساطة تراث أمة بعينها. وحتى يتّضح الأمر فلنفرض أحداً اعتبر العالم الطبيعي ليس شيئاً آخر غير صورتنا وفكرتنا عنه. أفيكون مثل هذا الكلام سليماً؟ نحن نسلم من البداية بأن العالم الروحي الذي هو موضوع صورتنا وفكرتنا الدينيتين، له قيام مستقل عنهما أكثر قيومية من قيام العالم الطبيعي بالقياس إلى صورتنا وفكرتنا عنه. لذلك فمن باب أولى ألا نرد هذا العالم إلى صورتنا وفكرتنا عنه إذا كان من البين أن ذاك العالم لا يرد إلى صورتنا وفكرتنا عنه. والمهم في هذه النقطة ليس الرد على هيغل فهذا أمر ليس مهماً بل هو الفصل البيّن بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في شكليهما اللذين يصفهما القرآن بكونهما محرَّفين: التحريف هو هذا الرد إلى الصورة والفكرة أي تحويل الدين إلى روح شعب ومنه ثم إلى مجرد تراث أمّة تتصوّر نفسها «مصطفاة» وشعباً مختاراً حتى لو عمّم ذلك وادعى أن كل شعب له روحه ومن ثَمّ فهو شعب مختار خلال اعتقاده بذلك. **والقرآن الكريم** يميّز بين الأديان الخاصة بأمة أمة والدين الكوني، بمعنييه، الكامن في كل هذه الأديان والمستقلّ عنها باعتباره أصلها وخاتمها ومن ثَمّ باعتبارها غير الصورة والفكرة عنه.

تسهم) في تاريخ العالم وتعيّنات حياتهم الخلقية ودستورهم وفنهم ودينهم وعلمهم. إن تحقيق هذه الدرجات هو النزوع اللامتناهي لروح العالم وميله الذي لا يغالب، إذ إن هذه التعضية وكذلك تحقيقها هما عين مفهومه. وتاريخ العالم يقتصر على بيان كيف يصل الروح رويداً رويداً إلى الوعي إلى إرادة الحقيقة. وفي هذا الميل ينسدل الروح ثم يتكشف نقاطاً أساسية وفي الغاية يصل إلى الوعي التام. وهكذا فبعد أن علمنا التحديدات المجرّدة لطبيعة الروح أو الأداة التي يستعملها الروح ليحقّق فكرته والصورة التي هي التحقّق التام للروح في الوجود أعني بالذات الدولة نكون قد فرغنا من هذا المدخل»[٥٠].

إن نظرية هيغل في التاريخ ترتبط بالنزعة العنائية بتفسير لوحدة المجتمع يدين به لنظرية سلفه العضوانية؛ فتاريخ الروح يتجسّد في سلسلة من الثقافات وأرواح الشعوب التي مثلها مثل النباتات تنمو وتموت، وككلّ الكائنات الحية تحفظ الأمم وحدتها بكونها عبارة عن مبدأ جواني، لكن الأمم بالمقابل مع الكائنات العضوية محاولات لفهم هذا المبدأ ولصوغه لذاتها، وتلك هي العلة كذلك في كون الأشكال التاريخيّة الأكثر حيوية فانيةً: فهي تولد ويشتدّ عودها وتدخل بصورة لا محيد عنها في صراع مع وجوه أخرى من منطق الروح. ويوجد فرق آخر مع الكائنات العضوية يتمثّل في كون الثقافات لا تنمو وتموت مثل أفراد النوع الحي وليست تحقيقاً لشكل تجسده تحقيقاً غير زماني من حيث الجوهر بل هي تنمو وتموت بوصفها عبارات واعية وتطورات للصورة ذاتها. لذلك تورث الثقافة خلفها صورة أخرى أسمى ويكون ذلك بحسب نموذج يختلف اختلافاً بالمبدأ عن تكرار العمليات الطبيعية.

وكلّ ثقافة ينبغي التعامل معها باعتبارها جوهراً وحيداً وكلاً فردياً حياً لا يمكن النظر لأي جزء منها ـ محفوظ بمبدأ وحيد يتخلّله ـ من دون علاقته بالكل. وهنا نجد صدى بيّناً لتصور هردر المنتظم للوحدة الاجتماعية. وقد اشتهر هيغل المتأخر بقلة تعاطفه مع نقد المؤسسات الاجتماعية القائمة. فمثل هذا النوع من النقد يدعي هيغل غالباً بأنّه لا

(٥٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, S.72-74.

ينشأ إلا لأنّ الناقد عاجز عن رؤية العقلانية الكامنة خلف هذه المؤسسات (ص ٢٣٦) (انظر الفصل السابع: القانون والدولة). وفي سنيه الأولى استعمل هيغل مثله مثل هردر وشللر المقابلة بين الأشكال العضوية والأشكال الآلية للوحدة السياسية، حتى لإبراز الفرق بين الأشكال الطبيعية والأشكال المضادة للطبيعة التي للتنظيم السياسي. وبين أن هيغل في مصنفه **في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ** سنة ١٨٠١ قد استعمل مصطلحاً مستعاراً من هردر وشلنغ، هو المقابلة بين الطابع المنعزل والمنفعل لمواطن دولة خاضعة للحصاة والوحدة العضوية لدولة بنيت على الحرية والعقل والتحدّد الذاتي:

«لكن دولة الحصاة تلك ليست نظاماً (عضوياً) بل هي آلة، والشعب ليس جسداً عضوياً لحياة مشتركة وثريّة بل هو كثرة ذريّة لحياة فقيرة عناصرها جواهر متناقضة بإطلاق، وهي تارة مجموعة من النقاط مقابلة لماهية العقل وطوراً جماعة تنوّع وتعدّد بتوسّط العقل ـ أعني في هذا الشكل: فهي مواد قابلة للتحويل بواسطة الحصاة ـ إنّها عناصر تكون وحدتها مفهوماً رابطه تسلّط لامتناهٍ»(٥١).

وفي **دروسه حول فلسفة التاريخ** يؤدّي التقابل بين العضوي والآلي دوراً نقدياً بعض الشيء. فالآلي هنا هو بالأحرى خاصيّة مميّزة للإعياء الذي يعاني منه شكل من أشكال الدولة حدث لها في غاية حياتها. والأمم التي تعيش بمجرد المبادئ الآلية ليست أمماً ناضجةً بل هي أمم مآلها الموت المحتوم: «إن هذه العادة (حيث تكون الساعة قد عدلت ثم تركت تعمل بذاتها) هي ما يأتيها بالموت الطبيعي»(٥٢). وفي حين يقضي هردر بأنّ الامبراطورية الرومانية من حيث هي كل قد كانت ذات آلية طبيعيّة يرى هيغل أنها لم تكن كذلك إلا في زمن انحطاطها.

وضمن كل ثقافة تنتأ بعض الوجوه في حين تغور بقية الوجوه إلى الخلفية؛ فاليونان على سبيل المثال كانوا شعب الفن والدين والفلسفة،

---

(٥١) Hegel, *Dierenz des Fich-teschen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, s.87.

(٥٢) Hegel, *Vorlesungen über die Philsophie der Geschichte*, HW 12, s.100.

والرمانيّون كانوا شعب القانون والتكنولوجيا. وليس لأيّ وجه من وجوه الثقافة شرف على غيره من الوجوه. (ويوجد في هذا السياق تأويل ماركسي خاطئ لـ (فلسفة) هيغل ينبغي رده: فالماركسيون يعتقدون باعتبارهم ماديين أن الحياة الاقتصادية في كل مجتمع ـ البنية التحتية ـ تحدّد ما يطابقها من البنية الفوقيّة الثقافية والأيديولوجية. وبذلك فهم يفترضون أن هيغل من حيث هو مثالي قد مثل الموقف المقابل لموقفهم، لكن مثالية هيغل لا تولي أي جزء مفصول من الاجتماعي ككل رتبة تفسيرية للأجزاء الأخرى.).

يمكننا أن نصف نظرية هيغل في التاريخ بكونها مثالية من حيثين اثنين:

١ ـ إنها نظرية مثالية بالمعنى الوجودي للكلمة (الأنطولوجي). فنظرة هيغل للعملية التاريخيّة يطبعها التصوّر القائل إن الواقع هو في الغاية فكرة.

٢ ـ لكنّها نظرية مثالية بالمعنى الاجتماعي وذلك لأن هيغل متيقّن من أن ما يحدد مجتمعاً من المجتمعات هو مبدأ متجسد فيه: شكل مراحل تطور الروح.

وحسب مثاليته الاجتماعية ـ وهذا هو الأمر الأهم بالنسبة إلى التطور التاريخي ـ فإن المقولات هي ما بواسطته يفهم الإنسان العالم. ومن ثَمّ فكما تتغيّر هذه المقولات يتغيّر المجتمع كذلك. ففي موسوعة العلوم الفلسفية الموجزة سنة ١٨٣٠ أفصح هيغل عن هذه الأفكار قائلاً:

«كل تربية (تكوين) تقتصر على اختلاف المقولات، وكلّ الثورات لا تحصل في العلوم فضلاً عنها في تاريخ العالم إلا لكون الروح في فهمه لذاته وإدراكها وفي تملّكه ذاته يكون قد غيّر مقولاته فكان إدراكه أحق وأعمق غوصاً في ذاته عمقها ووحدتها»[٥٣].

إن المقولات تحدّد نوع تعاملنا مع العالم وكذلك شكل حياتنا

(٥٣) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Narurphilosophie* (1830), HW 9 s. 20.

الثقافية التي تشمل في منظور هيغل الحياة الاقتصادية كذلك، فقد كانت هذه المثالية الاجتماعية النتيجة المباشرة لاستعمال ميتافيزيقاه، فكلا وجهي هذه المثالية متحدان ما كان التاريخ هو التطور الذاتي لذات جمعية وحيدة التطور الذاتي للروح. ويصاغ ذلك في أشكال عينية متعدّدة وبفضلها حيث يكون كل واحد منها في وحدته العميقة بفضل منزلته وكأنه يملك تمظهراً خاصاً من تمظهرات الروح. ويوصف هذا الأمر من منظور الأشخاص بكون فهم الإنسان نوعه وكيفيته من خلال فنه ودينه وفلسفته يؤدّيان دوراً مفتاحياً في تحديد طابع مجتمعه.

٩ ـ ٢ الروح والفرد

وحسب هيغل فإن الذات الحقيقية الفاعلة للتاريخ هي الروح:

«إن كل ما يحدث في السماء وعلى الأرض ـ ما يحدث بصورة أزلية ـ حياة الرب وكل ما يُعمل خلال الزمان ليس له من توق إلا إلى أن يعرف الروح ذاته وأن يجعل ذاته موضوعاً وأن يجدها وأن يصير إليها وأن يتطابق معها»[٥٤]. (ص ٢٣٧).

وينتج من ذلك أن التاريخ من طبيعة غائية وأنّه التطور المنطقي ـ بالمعنى الهيغلي للكلمة ـ وهو يكون مرحلياً (متدرجاً). ولكن ما علاقة هذه الغائية المهيمنة ما علاقتها بالأفراد الذين يمثل عملهم العلة المباشرة للتغير التاريخي؟ وبحسب إحدى عبارات هيغل الأشهر فإن غايات الروح لا تتحقّق إلا بـ «مكر العقل»:

«وعلينا أن نشير إلى مكر العقل الذي يجعل الانفعالات تفعل من أجله»[٥٥].

ويمكن لهذه الدعوى أن تغالطنا بيسر ما جعلتنا نعتقد أن الروح يستعمل الانفعالات حتى يحقق أهدافه مثلما يستعمل الإنسان الحيوان الذي يدفعه الجوع. فالجزرة والسوط ـ لذة العلف والخوف من الألم ـ اللذان يتمكن بهما الفلاح من حماره ليس لهما علاقة جوانية مع الهدف المطلوب الوصول

---

(٥٤) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 18, s. 41f.

(٥٥) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s. 49.

إليه. وحتى عندما يكون الهدف هو خير الحمار ـ كأن يكون إيصاله إلى حقل جديد فيه أفضل علف على سبيل المثال ـ فإن الأداة المستعملة وعلل استعمالها لا يدركهما الحمار. فأحد الفاعلين يوجد الدافع والفاعل الثاني يفعل وعلى هذا النحو يكون تحت سلطان الفاعل الأول.

تبدو صورة الفعل الإلهي عند بوسييه شبيهة بهذه الصورة: فالرب عنده يفعل مباشرة في انفعالات الإنسان لكي يحقق إرادته في العالم، ونحن نفعل بحسب الأهداف التي تصبح أهدافنا. لكن الله حدّدها من دون أن يعود إلينا في تحديده إياها، أما حسب هيغل فالرب لا يسود بهذه الصورة على انفعالاتنا. فما يعنيه هيغل بالانفعالات ليس دوافع فعل خام بل هي المقوم الواعي بمتابعة الأهداف. وحتى نفهم فعل الإنسان لا يكفي أن نجمع مجرد القوى التي يحركها الإنسان في هذا الاتجاه أو ذاك إذ إن الفعلة مرتبطون بنوع من ارتباط الفاعلية المعرفية:

«إن للفعلة في فاعليتهم أهدافاً متناهية ومصالح خاصة لكنهم كائنات مدركة ومفكرة. إن مضمون أهدافهم يتخلّله تحديدات القانون والأخلاق. . . إلخ، والواجب تحديداتها الكلية والجوهرية. وإذاً فمجرد الشهوة والتوحش وخامية الإرادة تقع جميعاً خارج مسرح تاريخ العالم وخارج دائرته»[٥٦].

إن للروح أهدافه وهذه الأهداف جزء من طبيعته، ويمكن للإنسان أن يفعل بحيث يكتشف أهداف الروح ويجعلها أهدافه الذاتية، وهكذا فإنّه من الخطأ إذا اتبعنا رأي هيغل أن نفترض البشر مجرد أدوات ما داموا يحقّقون أهداف الروح المهيمنة. إن الروح لا يفعل تحكمياً بالمعنى المعتاد أو يتلاعب بالإنسان (فيحركه تحريك الدمى):

«فعندما نتكلّم عن الأداة نفترض في المقام الأول الأمر نفسه باعتباره أمراً برانياً عن الهدف الذي لا يسهم فيه أي إسهام (. . .) وفي هذا المعنى البراني التام تكون علاقة الإنسان بأهداف العقل علاقة أداة (. . .) والبشر هم كذلك أهداف لذواتهم بمقتضى مدلول الهدف»[٥٧].

---

(٥٦) Ebd., s. 44.

(٥٧) Ebd., s. 50.

إن تحديدات الروح الكلية في تطور متصل، والتاريخ محل لصدامات رهيبة بين أنساق القوانين الموجودة والعادات الخلقية والتصورات الجديدة للقيمة ومبادئ الفعل التي تختلف اختلافاً كلياً عن الموجود منها، فالمبادئ الجديدة تجسد مرحلة جديدة من التحقق الذاتي للروح، والشخص التاريخي العالمي هو الذي له القدرة على إدراك هذه الوقائع:

«إن هذا الكلي هو أحد الوجوه المقومة للفكرة المنتجة، إنه وجه الحقيقة التي تتوق بمقتضى ذاتها وتدفع. إن البشر التاريخيين والأفراد التاريخيين العالميين هم أولئك الذين يوجد في أهدافهم مثل هذا الكلي»[٥٨].

ومن ثَمّ فالانفعالات تعمل عمل همزة الوصل بين منطق الروح وإدراك البشر لهذا المنطق. إن الفرد التاريخي العالمي يؤدّي دوراً متميزاً من خلال إدراكه حدسياً ما هو جوهري لعصره ويرتبط به في أفعاله. وبالرغم من أنه يمكننا أن نظن أنه لا يشجع إلا مصالحه الخاصة فإن نوع قيامه بذلك وكيفته مطبوعان بمعرفته لتطور الروح:

«ومثل هؤلاء الأفراد ليس لهم في أهدافهم هذا الوعي بالفكرة عامةً بل هم كانوا أناساً عمليين وسياسيين. لكنهم كانوا في آن مفكرين يحدسون ما يلائم العصر وما لا يلائمه (. . .) إن الناس الذين يتّصفون بكونهم تاريخيين عالميين أعني أبطال عصرهم ينبغي الاعتراف بكونهم ذوي نفاذ ودراية وأفعالهم وأقوالهم هي أفضل أفعال عصرهم وأقواله»[٥٩].

يجزم هيغل بأن الأفراد التاريخيين العالميين يستمدون قوتهم من «باطن الروح الذي هو في جوف الأرض والذي ينبض في العالم الخارجي وكأنه قشرة ثم ينبجس»[٦٠]. وليس هؤلاء الناس قادة بالطبع بمقتضى شخصهم الكارزمي بل (ص ٢٣٨) لما لهم من نفاذ إلى الشكل المتقدّم من الروح. إن المعين التي يغتذي منه الفرد التاريخي العالمي جزء من حياة مواطنيه:

---

(٥٨) Ebd., s. 45.

(٥٩) Ebd., s. 46.

(٦٠) Ebd.

«إن الروح المتطوّر ممّا تقدّم عليه هو روح الجوانية لكل الأفراد لكنها هذه الجوانية اللاواعية هي ما يجعلها الرجالات واعيةً. لذلك يتبع الآخرون قادة الأرواح هؤلاء وذلك أنهم يشعرون بأن عنفاً لا مرد له لروحهم الجواني الذاتي يتصدى لهم»(٦١).

وبالرغم من أن الفرد التاريخي العالمي هو الناطق الرسمي الذي يصبح بفضله الشكل الأكثر تقدماً من الروح واعياً فإن الروح لا يخاطبه وحده، فالروح قوة جوانية تفعل في كل الأشخاص الواعين، وأمثلة هيغل من الأفراد التاريخيين العالميين ـ قيصر والإسكندر ونابليون ـ هم من دون استثناء قادة عسكريون سياسيون كبار إلا أن نوع معرفة الروح تتضمّن بخصوص الأفراد التاريخيين العالميين آخرين ليس مقصوراً على الحياة السياسية. وتشهد الموسوعة على نظرة هيغل بأنه يمكن أن يتم الوصول إلى إدراك حقيقة الفكرة إدراكاً حدسياً بفضل الخبرة، ويضرب لذلك مثال غوته:

«إن الحس العظيم يعيش تجارب أعظم، والحس العظيم كالذي عند غوته مثلاً، غوته الذي ينظر في الطبيعة أو في التاريخ يعيش تجارب عظيمةً ويبصر العقلي ثمّ يعبر عنه»(٦٢).

وحسب هيغل فإن هذه القوة هي التي تحدد مصائر الحضارات؛ ذلك أنه عندما يكون الروح قوياً في إحدى الحضارات فإنّها تتمكّن من تجاوز الضرورة والضعف مثلما تمكن اليونان من هزيمة الفرس في تارموبيلاي. أما إذا كان شعب من الشعوب قد بلغ غايته فإنّه يقع في نمطية ساكنة ومن ثَم يصبح راضياً عن نفسه، وقابلاً للاستخدام من قبل غيره من الشعوب. وعندما تعوض حضارةٌ حضارةً أخرى كما حلت حضارة روما بديلاً من حضارة قرطاجة واليونان فإن تفسير ذلك يوجد في آن في ما أصاب الحضارات الأقدم من إعياء كما في حيوية الحضارات الأحدث.

وعلى المستوى الجمعي فإن نظرية هيغل التاريخيّة نظرية قائلة

---

(٦١) Ebd., s. 46.

(٦٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.87.

بالحتمية وهي شبه بيولوجية: كل أرواح الشعوب تنمو ويشتد عودها فتموت ويتم تجاوزها عندما يكون الروح قد انتقل من شكل إلى شكل آخر. إلا أنه بسبب الكيفية التي قُضيت بهذه الخطة الصارمة وحُققت حتى وإن كانت معرفيةً ـ إذ هي مرتبطة بإدراكات الأفراد ـ فإنها قابلة للتوحيد مع المذهب القائل إن الفرد يحدّد ذاته ومن ثَمّ فإنه يمكن أن يعد مسؤولاً عن تكوين هدفه واختياره لأفعاله:

«وذلك هو ختم التحدّد الإنساني المطلق أعني كونه يعرف ما هو خير وما هو شر ويعرف أن هذه الإرادة بالذات هي إما إرادة الخير أو إرادة الشر. وبكلمة واحدة فإنّه يدرك أنّه يمكن أن يكون مذنباً (. . .) والحيوان وحده هو البريء الحقيقي»[٦٣].

إن الأفراد ذوي الكيان المصيري هم أولئك الذين لهم معرفة عميقة بالسياق الذي فعلوا في إطاره باعتباره آخر.

إن نظرية هيغل القائلة بـ «مكر العقل» تتضمّن التوفيق بين ذاتين مختلفتين: **الروح والفرد**. وتفسير الأحداث التاريخية من منظور الروح يكمل التفسير على مستوى الفرد الفاعل ويعمقه، وذلك من خلال تنزيله تلك الأفعال في سياق دلالة آخر. ولا يعني ذلك أن التفسير الفرداني ليس تفسيراً صالحاً أو أن اختيار الفرد غير فعلي أو نافل. لكن نموذج التفسير الهيغلي يتنافي مع الفهم الاختزالي للأفراد باعتبارهم من اللذّيين الذي يحاولون تعظيم قيمة واحدة طاغية. إنّما الأفراد يحققون أهداف الروح باعتبار ذلك نتيجة غير مقصودة منهم نتيجة لسعيهم العقلي من أجل تحقيق أهدافهم الذاتية لأنّ فكرهم العملي يتضمّن إدراكاً لبنى الروح. وفي الحقيقة فإن الأفراد لا يفهمون كل أوجه الروح إلا أن ذلك لا يعني حدّاً من حرّيتهم إذا اعتبرنا من المهم لحرية أي فرد أن يكون مدركاً لنتائج فعله إدراكاً تاماً. والروح لا يتلاعب بالفَعَلة وهو لا يؤثر فيهم بأي وجه يكون غير قابل للتوحيد مع حرّيتهم باعتبارها عين استقلالهم، أعني الحرية الحقيقية التي تكون الذات بمقتضاها محددة لذاتها.

---

(٦٣) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s. 50f.

٩ ـ ٣ هيغل والنظرة المثالية للتاريخ

يمكن أن نعرض موقف هيغل بصورة ملخصة في النقاط الست الآتية:

١ ـ وحدة التاريخ

إن الفكرة الأساسية القائلة إن تاريخ البشرية يمثّل وحدة فكرة تردّ إلى بداية المسيحية. فما يتضمّنه التاريخ معاً بحسب النظرة المسيحيّة هو وجود إله عليم سيقاضي أفعال البشرية في لحظة من الزمان مقبلة. وبالنسبة إلى هيغل فإن التاريخ لا يجري خارج رب عاطل بل إن مجراه توحده ذات فاعلة هي الروح الذي يتحقق في التاريخ: تاريخ العالم هو محكمته[٦٤].

٢ ـ الطابع التقدّمي للتاريخ

إن التاريخ بالنسبة إلى هيغل، كما كان بالنسبة إلى هردر (ص ٢٣٩) ومؤرخي التنوير، هو تاريخ التقدّم. وليس هذا التقدّم إلا الصعود المتدرج للقدرات الإنسانية والرفاه الاقتصادي وأشكال الحياة المتحضّرة. إن نظرة هيغل للتطور التاريخي مثلها مثل نظرة هردر ولكنها بخلاف نظرة المؤرخين التنويريين تكاد تكون عضوانية؛ إذ إن التاريخ عنده هو تاريخ مراحل جزئية لكل واحدة منها (كالحال في حياة أي نبات أو أي كائن عضوي آخر) أزمان نمو يتلوها توقف أو ظاهر من التراجع. ويمكن منظور الروح هذا من أن نجد خطاً وحيداً للتطور العقلي بتوسط صراعات تبدو غير قابلة للتوفيق في ما بينها صراعات تتخلّل انقطاعات التاريخ.

٣ ـ وحدة التاريخ

لا يكون التاريخ وحدة توالٍ فحسب بل هو يتّصف كذلك بوحدة التساوق. فالروح يعبّر عن ذاته في شكل أرواح شعوب خاصة. وهذه الأرواح هي التي توصل الوحدة المؤسّسة لكل شكل من أشكال الدولة. وبالرغم من أنّ كل روح شعب خاصة يصح اعتبارها أحد مفاصل روح العالم الكليّة

---

(٦٤) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), HW 7, s. 503.

فإنّها ينبغي أن تعامل معاملة أعيان الأشخاص كما نعامل الأفراد:

«فالفرد تجري حياته وكأنّها درجات (مراحل) تكوين مختلفة ويبقى (مع ذلك) الفرد نفسه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أي شعب إلى حدّ الدرجة التي هي مرحلة روحه العامة. وفي هذه النقطة تكمن الضرورة المفهومية والجوانية للتغير»(٦٥).

٤ ـ الطابع الخلقي للتاريخ

إن التاريخ خير لأنه تقدّمي وغائي. إنه يحقق بمرور الزمان غاية يمكن للأفراد أن يعرفوا طابعها العقلي في ذاتها. لكن هذا التقدّم ـ بخلاف رؤى التنويريين ـ ليس تقدماً من أجل سعادة للبشرية أعظم بل إن هيغل يعتقد وهو بذلك لا يخالف هردر كذلك أن سعادة البشرية ممكنة بالمقدار نفسه في كل مرحلةٍ من مراحل التاريخ. وموقفه هو أن الطابع العنائي من التاريخ مترابط مع طبيعة التاريخ بوصفه تحقيقاً للعقل ـ في علاقة مع ما بالقياس إليه لا تعد السعادة أمراً ليس معدوداً بل إن مسار التاريخ متعارض مع السعادة، وذلك لأن التاريخ يتحقّق بالصراعات:

«إن تاريخ العالم ليس أرضية السعادة بل إن فترات السعادة هي أوراق التاريخ الخالية، إذ هي فترات التوافق، الفترات الخالية من التناقضات»(٦٦).

٥ ـ الطابع التاريخي للروح

إن الكثير من آراء المثاليين الألمان حول التاريخ ـ على سبيل المثال كونه تقدمياً وكونه غائياً ـ ليست إلا مواصلة وتجديداً لأفكار توجد عند سلفهم التنويريين. وفي هذا المضمار فإن هيغل يقاسم هردر (الطابع شبه العضواني لعملية التاريخ) وشلنغ (وجود منظور متعالٍ على الأفراد للفعل الإنساني) الكثير من الأفكار. إلا أنه توجد خاصية لفكر هيغل تتميز بأصالتها وديمومتها. فهيغل كان أول مؤلف وحّد في مصنفاته بين أمرين يخصّان التاريخ أعني:

---

(٦٥) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, HW 12, s. 104.

(٦٦) Ebd., s. 42.

١ ـ نظرة كنط الأساسية التي مفادها أننا لا نلتقي بالعالم مباشرة بل نلقاه بتوسط بنية المفهومات.

٢ ـ مع الفكرة الأكثر جذرية والتي مفادها أن بنية المفهومات هي بدورها تاريخية.

والتاريخ أيضاً له عند هيغل ما يمكننا أن نصفه بكونه متصفاً بطابع العلاقة «ذات ـ موضوع». وذلك يعني أن التاريخ ليس مقصوراً على الوقائع الاجتماعية المتغيرة بل هو كذلك تاريخ كيفيات إدراك هذا الواقع الاجتماعي. وكيفيات الإدراك هذه ذات دور محدد أرفع من دور تلك الوقائع التحديدي.

٦ ـ الطابع التاريخي للفلسفة

والنتيجة هي أن الفلسفة بدورها ينبغي أن ينظر إليها بوصفها تاريخيةً، والعلة في تعدّد الفلسفات هي كون كل فلسفة تمثّل نوعاً من المحاسمة الإنسانية مع الواقع وكيفية من كيفياتها. وإذ إن مثل هذه الأشكال من المحاسمة تتغيّر ضرورةً مع تطوّر الروح فإن الفلسفة تتغيّر هي أيضاً. إلا أنه مثلما أن الروح يبقى في تعدّد أشكال ظهوره ذاتاً واحدةً ووحيدة فإن الفلسفة هي أيضاً تبقى وحدةً جوانية تؤدّي من ثَم إلى أنّها الشاهد على جهود الروح في سعيه لفهم ذاته. وفي غاية هذه العملية يتمّ إدراك الوحدة وراء التعدّد ويتم الاعتراف بأنه في الأخير لا توجد إلا فلسفة وحيدة وموحدة.

١٠ ـ كشف حساب مرحلي

ادعى هيغل في **دروسه حول تاريخ الفلسفة**، أن التاريخ وكذلك الفلسفة قد بلغا نقطة التمام التي ختمت فيها جهود الروح، لمعرفة نفسه بصورة ناجحة نجاحاً نهائياً، لكن الفلسفة لم تبلغ غايتها أبداً مع هيغل. ويمكننا أن نرى كذلك أن فلسفة التاريخ الهيغلية وكذلك فلسفة سلفه من المثاليين لم تعد إلا أمراً جديراً بالملاحظة تاريخياً ـ جنون عظمة (فولي دو غرندور=فرنسية) صدرت عن عصر سابق ـ (ص ٢٤٠) أمراً مثله الآن مثل بيت مهمل صدِئ كان ذات مرة مثيراً للإعجاب لكنه الآن لم يعد قابلاً لأن يسكنه الإنسان.

وضد هذا الارتسام العجول لا بدّ من توكيد أهمية الإرث الروحي الذي تركه المثاليون الألمان، فمن **ناحية أولى** يتعلّق الأمر بإرث لغوي. فالقناعات بأن التاريخ يعني بالأساس تاريخ الروح وتكوين التطور التام للفرد بكل قدراته هي بلا لَبس نتيجة للفكر المثالي. وبالفعل فلا زلنا نجد إلى الآن في ألمانيا تحت عنوان **فلسفة التاريخ** الفكرة التي مفادها أن محاسمة مع التاريخ (لا بد من أن) تحصل ما أمكن الحصول ـ «فلسفة تاريخ=بالفرنسية» بالمعنى الذي صاغه فولتار وهردر وهيغل.

والكثير من المشاكل الموروثة عن فلسفة التاريخ المثالية لا تزال قائمة دائماً. فالقناعة بأن الروح يوحد تعدّد الظهورات التاريخية جعلت هيغل يأخذ الفكرة التي مفادها أن محاسمتنا مع العالم ذات طابع تاريخي ـ من دون أن يؤدّي ذلك إلى الوقوع في النسبوية. أما بالنسبة إلى خلف هيغل فإن تصوّر الطابع التاريخي لمحاسمة البشر مع عالمهم يبدو أكثر بينونة من المسلمة القائلة إن الفعل الفردي ليس إلا جزءاً من فاعل أعلى مهيمن على كل شيء (الروح). لذلك بقي الوعي التاريخي الذي أنشأه المثاليون الألمان مشوباً بإشكالية النسبوية.

وقد كان مصير المشكل المتعلّق بوحدة الثقافات شبيهاً بهذا المصير. فبالنسبة إلى المثاليين تتميّز المجتمعات بوحدة جوانية مثلها مثل الكائنات العضوية. وهي في الحقيقة مقابلة للنظام المستند إلى مجرد التراكم أو النظام الأداتي المميّز لما هو آلي. . فكان لا بد من تفسير الكيفية التي تحقّق بها ثقافة من الثقافات كلاً متناسقاً من أقسامها الجزئية ـ القوانين والسياسة والفن والدين والفلسفة والاقتصاد. والفكرة القائلة إنه يوجد في الواقع شيء يحفظ وحدة الثقافة تبين أنّها أمتن من الفكرة القائلة إنه ينبغي تفسير هذه الوحدة بميتافيزيقا شبه عضوانية كما يبين التفسير الذي انتشر بين مؤرخي الثقافة الألمان في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تحت مسمى «هيغلية دون ميتافيزيقا» (أ. هـ. جومبرش). فقد كتب مؤرخ الفن الكبير هاينرش فولفلن الذي أورد في هذا السياق[٦٧] شاهداً نصاً لجومبرش من كتابه **النهضة وأسلوب الباروك** (=أسلوب مؤلف من عدة الأساليب) حول طبيعة الأسلوب:

---

(٦٧) Gombrich, 1969, s. 25.

«إن تفسير أحد الأساليب لا يعني إلا تنزيله في سلسلة الزمان التاريخي العام بمقتضى عبارته وبيان أن أشكاله في لغتها لا تقول غير الباقي من أعضاء العصر»[٦٨].

إن الميتافيزيقا الهيغلية كما يلاحظ في هذا المقام جومبرش لا تُقبل بغموضها وتعقيدها من مؤرخي الفن هؤلاء. إلا أن النقطة المهمة بالنسبة إليه هي أن الجميع، بوعي أو بغير وعي، مقتنعون بأن ذرات الثقافات الماضية ستنحل مرة أخرى إلى أكداس نقعٍ إذا تنازلنا عن المغناطيس الذي أبدع القالب الذي صبت فيه[٦٩].

ميكائيل روزن

١١ ـ فلسفة شلنغ الوضعية في التاريخية من حيث هي بديل ضمن المثالية الألمانية

تمثل فلسفة التاريخ الهيغلية ذروة التطوّر في المثالية الألمانية[٧٠]. وذلك في الحقيقة أمر لا ينازع فيه أحد، وليس ذلك حصراً لأن فيورباخ (ممثل) اليسار الهيغلي وماركس الشاب المرتبط بإنغلز قد برزا بنقدهما لمنطق الروح الهيغلي نقدهما المضاد للميتافيزيقا في العقدين المواليين لوفاته. فهيغل حسب النقد الرائج قد وضع الفكرة مكان الواقع (الاجتماعي).

إن تاريخ التطوّر الذي تقول به المثالية الألمانية لم ينته مع وفاة هيغل لعلة أخرى، فخصيم (فلسفة التاريخ الهيغلية) الحقيقي ضمن المثالية الألمانية هو شلنغ. وهو قد عاش بعد هيغل حوالى ثلاث وعشرين سنة (إلى سنة ١٨٥٤)، وعمل من منطلق نظرةٍ خاصة به باعتباره البديل لهيغل[٧١].

لم يقصد شلنغ بفلسفته التاريخية فلسفة تاريخ بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. وهو لم يكن مهتماً بالإسهام النسقي في هذا الفن الفلسفي بل

(٦٨) Wölfflin, 1908, s. 58.

(٦٩) Gombrich, 1969, s.25.

(٧٠) Vgl. zu dieser Einschätzung etwa Bourgeois 1996.

(٧١) Vgl. Tilliette, 1966.

نجد في تفلسفه التاريخي صدى لنغمةٍ أخرى، وقد أمدنا بصيغ من هذا الغرض في كتابه **نسق عصور العالم** (١٨٢٧ ـ ١٨٢٨):

«يوجد سوء تأويل آخر لعبارة «فلسفة تاريخية» مفاده أنّها تقدّم نقداً تاريخياً، لكن ذلك ينبغي ألا ينتظره أحد مني، ثمّ إن هذه العبارة لا ينبغي أن تتجاوز مجرد كونها تمهيداً لا يصلح إلا إلى حدّ اكتشاف فلسفة أفضل منها. فبداية كل فلسفة في العصور الأولى هي الحاضر الذي هو بالنسبة إلينا كل غير مفهوم يوجد فيه مفعول الماضي غير القابل للتحديد، ولا بد من أن ننقض كل بنيان الزمان حتى نصل إلى أساسه»[(٧٢)].

وبهذا المعنى بالتدقيق، كان شلنغ لاحقاً منظِّراً للتاريخ وهو في الحقيقة منظِّر لتاريخية كل وجود، لم يكن يريد أن يبني التاريخ (ص ٢٤١) تأملياً بل كان يريد أن يجعله تأويلاً سردياً جديداً يبدأ بالأساطير والأديان الشركية (ذات الآلهة المتعددة). وبهذا المنظور فهو يولي أهميةً لأن تكون فلسفته من بداياتها إلى نهاياتها فكراً تاريخياً، ويثبت ذلك على سبيل المثال، نظرته المدبرة لفلسفته المتعالية المبكرة في **دروسه بمنشن حول تاريخ الفلسفة الأحدث** سنة ١٨٢٧:

«وبكلمة واحدة فقد حاولت إذاً الوصل وصلاً لا ينفصم بين الأنا وعالم يتصوره الأنا خارج ذاته بوعي حقيقي أو تجريبي لماضٍ متعالٍ سابق، سعياً لتفسير الأنا تفسيراً يؤدّي مباشرة إلى تاريخ متعالٍ للأنا، وبذلك ينكشف بعد وبالخطوة الأولى من الفلسفة الميلُ إلى التاريخي على الأقل في شكل الأنا الواعي بذاته والعائد إليها (. . .) والفلسفة (. . .) بالنسبة إلى الأنا ليست إلا تذكّر ما فعل الأنا لوجوده وما انفعل به فيه (أي ما تقدم من كيانه الفردي)[(٧٣)].

«وهكذا فالفلسفة نفسها التي كانت في درجتها الأولى فلسفة طبيعية أصبحت هنا فلسفة تاريخ»[(٧٤)].

---

(٧٢) Schelling, *System der Weltalter* (1827/1828), SdW, s. 10 f.

(٧٣) Schelling, *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), SW X, s.93ff.

(٧٤) Ebd., s. 116.

إن شلنغ المتأخر ـ والوصف الرائج «المتأخر» وصف يغالطنا ما دام ما كان بعد يسمى فلسفة وضعية حوالى سنة ١٨١٠ كان بارزاً للعيان من البدايات ـ قد جعل التاريخ أحد أغراض فكره على أساس فلسفة وضعية. وبصورة عادية كان شلنغ يحاجج في سياق نقده لهيغل: هيغل الذي لا يقدّم أيّ نموذج مقبول بسبب إخضاع التعدّد التاريخي غير المناسب إخضاعه لمنطق المفهوم الوحداني. فمنطق هيغل لا يمكنه أن يؤسّس بحق تطوراً تاريخياً يخرج الطبيعة من الروح ويخرج من الطبيعة تموضعات للروح في الإنسان. وقد ذكر شلنغ كذلك بخصيمه بالذات في درسه الأول الذي ألقاه بتاريخ ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٨٤١ في برلين ـ بعد دعوة (أهل) السياسية البروسية له بأمل خاطئ في أن يقوم مقام هيغل وكان يريد قلع بذرته من عروقها بالسخرية:

«وفي هذا المضمار فإن هذا المرء نفسه (=هيغل) ليس على باطل عندما عبّر عن تعجبه من كون صاحب فلسفة (الهوهوية) (=شلنغ) كما يشاع قد جانب ما يرمز عنده إلى مبدئه في اليقين السطحي علمياً وطلب اللجوء إلى التاريخ الذي تنضوي فلسفته دونه»[٧٥].

التاريخ باعتباره ملجأ؟ كلا فشلنغ لا يمكن أن نلقاه هناك. لكن هيغل مع ذلك لم يكن فعلاً مخطئاً قط هذه المرة إذ رأى لب الخلاف في نسبة صفة «العلمية». وفي الواقع فإن شلنغ كان يريد تحرير فلسفة «التاريخي» من مفهوم العقلانية الذي هو في المقام الأول مفهوم هيغلي. كان يرد الحصر الهيغلي لأهلية الفلسفية في «ما هو (موجود)» ولا يقبل رفضه لـ «ما يجب (أن يكون موجوداً)». فنحن نقرأ عند هيغل:

«إن ما ينبغي تصوّره هو مهمة الفلسفة؛ ذلك أن ما هو موجود هو العقل أما بخصوص الفرد فإن كل إنسان هو في كل الأحوال ابن عصره، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفلسفة فإنها تحيط بزمانها في الفكر. ومن الجنون أن نتوهّم وجود فلسفة ما يمكنها أن تتخطّى العالم الحاضر كمن يتوهم الفرد قابلاً لأن يقفز على عصره قفزه على نهر الرودس. أما إذا تجاوزت نظرية ما عصرها فعلاً فإنها تبني لنفسها عالماً كما يجب أن يكون

(٧٥) Schelling, *Erste Volesung in Berlin*, SW XIV, s. 365.

وهو عالم يوجد فعلاً. لكن وجوده يكون مقصوراً على ما في ظن صاحبها - أعني في عنصر رخو يمكن من تخيل أي شيء بصورة تحكمية»[٧٦].

وهدف شلنغ هو جعل الفلسفة بفضل نوع من البحث مختلف تمام الاختلاف وعرض التاريخ عرضاً يتضمن المستقبل. فلنتابعه في بعض خطاه خلال هذه الطريق. ففي فلسفة التجلي الوضعية (١٨٣١ - ١٨٣٢) أعلن شلنغ بعبارة فخمة:

«إن التاريخ سلطةٌ لا يستطيع أحد الصمود أمامها (لا مردّ لحكمها): ولا أودّ أن أقول بذلك ما قاله شللر «التاريخ محكمة العالم» إلا أن حكمه هو حكم الرب» (. . .) ومسار التاريخ الذي لا يستطيع أحد الصمود أمامه يقتضي منا جميعاً معرفة واضحة لما هو نفاذ بصيرة ذات تأسيس عادي في ما سيوجد»[٧٧].

إن الطريق الجديدة التي يريد شلنغ أن يسلكها لم تصبح ذات سلطة في النسق التاريخي ولم تتحدّد في الحقيقة إلا بداية من سنوات عقد ١٨٣٠. وفي حين كان مثاليون آخرون منذ سنة ١٨١٣ يفضلون تصوّرات أخرى مختلفة تمام الاختلاف لاحظ شلنغ قائلاً في عنوان **عصور العالم** خطط له منذ سنة ١٨١١ وحرّره في عدة صيغ:

«لقد عنونت هذا الكتاب بـ **عصور العالم** أو **عناصر تجلي الرب أو عصوره**. (. . .) الماضي مفهوم عجيب(. . .) سميته «عصور العالم» فلمَ؟ ماذا كانت الفلسفة تطلب منذ فجر التاريخ؟ العلم (إذن)= التأريخ (=حكاية التاريخ) «Historie»»[٧٨].

إن هذا «التأريخ» Historie لم يعد في الحقيقة سامي المنزلة بالتقدم

---

(٧٦) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Natur recht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), HW 7, s.26.

(٧٧) Schelling, *Urfassung der Philosophie der Oenbarung* (1831/1832), UPhO, s.697.

(٧٨) Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*, Bd. 1, 1809-13. Philosophie der Freiheit und der Weltalter, (TGB), s.144f. Schelling hat seine Weltalter-Philosophie in Vorlesungen vorgetragen; in Schriftform ist sie erst seit 1946 und durch später Editionen bekannt geworden. Zu einer neuen Edition aus dem Berliner Nachlass vgl. Schelling 2002. Vgl. zur Weltalter-Philosophie Lanfranconi 1992, 1996, Oesterreich 1996, Peetz 1996.

في مملكة الأرض ومهتماً بالحرية لكنه لا يقتصر كذلك على مسألة كيف يمكن أن نتصور التاريخ Geschichte الإنساني (ص ٢٤٢) في أفق تاريخ تجلي إله سابق على الوجود الإنساني وغير مرتبط به. لا يكاد شلنغ صاحب «ما بعد الغرض» أن يكون مثل أي واحد من المثاليين الألمان في التسليم بالكيفية التي يتمّ بها الكلام في التاريخ، فهو يهتم بالثقافات التاريخية، وإذاً بالأشكال التي يعرف فيها التاريخ ويتم الوعي به:

«فالماضي يتم الوعي به، والحاضر يُعلم، والمستقبل يخمن، وما يتم الوعي به يُقص، وما يُعلم يُعرض (عرضاً علمياً)، وما يُخمن يُتنبأ به (. . .).

وكل شيء كلّه بإطلاق، وكذلك ما هو براني بالطبع ينبغي أن يكون قد أصبح بالنسبة إلينا أولاً جوانياً قبل أن نستطيع عرضه العلمي خارجياً أو موضوعياً، فإذا لم يوقظ كاتب التاريخ الزمان القديم ذاته، الزمان الذي يريد أن يرسم لنا صورته فإن عرضه العلمي له لن يكون بذلك محدوساً أبداً ولا حقيقياً أبداً ولا حياً أبداً. وماذا يمكن أن يكون التأريخ (قص التاريخ) إذا لم يساعده الحس الجواني؟»[٧٩].

لم يدّع شلنغ أنه في هذه اللحظة قد وجد حلاً للمشكل. إنه عيَّن المشكل ووضع خطة لعلاجه كما يشهد بذلك ما جاء في يومياته في سنة ١٨١٤:

«لا بد من أن نعتقد مباشرةً بوجود وضعية سابقة. لكن لا ينبغي التوقف عند هذا الحد وعرض نسق العصور ليس من دون العودة إلى أساس وبداية للحركة بكاملها. إنها لفكرة عظيمة وضروريةٌ أن نضم كل شيء إلى حركة وحدةٍ وإلى حياة واحدة وإلى حدث واحد، أما كيف ينبغي أن يتمّ التفكير في ذلك فأمر غير واضح»[٨٠].

ويتعلّق الأمر بجيل العالم أو بعصره الذي يعود إليه دائماً بمحاولة كتابته من جديد. وليس ذلك من أجل فلسفة تاريخ بالمعنى الدقيق

---

(٧٩) Schelling, *Die Weltalter* (1811/1813), WA, s. 3 und 6.

(٨٠) Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*, Bd. 2, 1814-1816/Die Weltalter II- Über die Gottheiten von Samothrake, (TGB), s. 4.

للكلمة بل بمعنى فلسفة الزمان فلسفته التي لا تستهدف «شيئاً آخر» غير «تطوير السلسلة الكبرى للعصور من البداية فنازلاً»[٨١]. وهذا نص مشكل البداية: «لا بد من وجود بداية»[٨٢]. إن التكوين الذي يسعى شلنغ إلى تأسيسه بصورة مختلفة تماماً عن التأسيس الديني التقليدي ليس له بداية (في الماضي) قابلة للتصور بصفة الأساس ولا يحيل إلى غاية في المستقبل بل إن شلنغ يبحث عن «لا أساس» أعني بدايةً تكون علة ذاتها. وهذا الأساس الذي لا أساس له هو الحرية التي أسس الإنسان بفعلها الأول تاريخ كل وجود بما في ذلك وجود ذلك الرب. وفي هذا المعنى بالتدقيق نجد مرتسماً في فلسفة العصور (الحقب) فكرة إنسانٍ ربٍ أو فكرة ربٍ إنسانٍ «ليس هو القديم وحده ولا هو الحادث والقديم بل هو كلا الأمرين من دون اختلاط بل سلسلة. وحتى يمكنه أن يتحقق فلا بد حينئذٍ من ألا يكون بعد موجوداً؟ والجواب: إنه ليس أبداً «إمكان تحقيق ذاته» (=أي ما هو بالقوة) «بل هو في الحين (ذاته متحقّقه بالفعل)»[٨٣]. ولا يكون تاريخ الطبيعة والإنسان بالنسبة إلى شلنغ قابلاً للتصور إلا في هذا الأفق. وفي سنة ١٨١٦ عاد شلنغ خطوة تأسيسية أخرى إلى الخلف:

«لقد قدمنا في المقام الأول وصف تاريخ الماضي وليس ذلك من بداية البشرية بل من الزمان المتقدّم على العالم إلى عصور العالم»[٨٤].

وهذا المشروع يرد:

١ ـ مشاكل نظريّة العلم التي كان شلنغ يريد أن يحدّد بها الفاصل بينه وبين مثالية فيشته[٨٥] وهو يخص هذه النظرية بشرط المقدمة القائلة «إن العلم والوجود كلاهما موجود في الآخر»[٨٦].

٢ ـ وتبقى مسائل تأويليّة الزمانية في جدول الأعمال. و(كتاب) **عصور العالم** في كل مراحل تخطيطه وكذلك مسألة الثقافات المعرفية خصّصت

---

(٨١) Ebd., s. 37.
(٨٢) Ebd., s. 16.
(٨٣) Ebd., s. 10.
(٨٤) Ebd., s. 139.
(٨٥) Vgl. Ebd., s.123.
(٨٦) Ebd.

للأشكال التي يقبل الزمان والتاريخ أن يعرفا بها ويعرضا عرضاً علمياً. «فالأزمان والعصور (...) وهكذا نشرع في قص تاريخ الماضي»[٨٧].

إن هذا الشكل السردي التأملي والفلسفي هو الذي آلت إليه فلسفة شلنغ التأملية في التاريخية لأبنية التاريخ الميتافيزيقية في المثالية الألمانية ولكل فلسفة مفاهيم في آن:

«وهكذا فبين أنه بقدر ما يتعذّر علينا أن نعرض عرضاً علمياً مسار حياة أحد الأفراد بالمفاهيم بقدر ما يتعذّر علينا عرض حياة العالم كله وحياة الرب (اللتين من البين أنّهما متواشجتان وهما حقاً تنتجان معاً مجرى الحياة بكامله) ومن ثَمّ ينتج لا شيئية كل محاولة لإرجاع العلم الأسمى إلى مجرد علم مفهومي. ولكن إذا كانت هذه المحاولة تذهب حتى إلى (الـ)تفاخر (صاحبها) بأنّها الثمرة التي لم يكن كل ما عداها إلا مجرد أزهار (معدّة إليها) فعليه ألا يغضب على الأقل من محدوديّة هذا الحكم الذي تقوم به الذات ذاتها. كما إن إيفاء عصرنا حقه شرطُه أنه علينا أن نعتبر تصور طبيعة التفسير الحقيقي لهذه الطبيعة. وبقدر ما يعود عصرنا إلى الماضي بقدر ما يتجاوزه، فعصرنا يريد التاريخ الحقيقي. وذلك بالذات ما قدمنا السعي لوصفه»[٨٨].

وإذا تابعنا شلنغ متقصين آثار فكره التاريخي بالعودة خطوتين أخريين إلى الوراء، اكتشفنا أنه هو ذاته في فلسفته الأسبق قد سلك سبلاً أخرى أكثر من جلّ المثاليين الألمان. إن فلسفته الوضعية العقلانية النقدية المتأخرة لا تعني أي قطيعة مع ما تقدم عليها إلا بوصفها تعرف كنظرية «فلسفة سلبية»، ولكن هذه العلة بالذات ليست تجريبية. أما الفلسفة الإيجابية فهي «قبلية». ذلك أن شلنغ يميز «الفلسفة السلبية» بصورةٍ تناسب (ص ٢٤٣) الفلسفة الإيجابية (الوضعية) التي هي كما يتبيّن من شرح متأخر «تجريبية قبلية» أعني «قبلية التجريبية» أو هي تجريبية القبلي في حدود كونها تثبت الأول بالأخير بوصفه الرب الموجود. فبالنظر إلى العالم تكون الفلسفة الإيجابية علماً قبلياً لكنها مستنتجةٌ من الأول. وهي بالنظر إلى الربّ علم ومعرفة

---

(٨٧) Ebd., s. 130; vgl. s.112. Hervorh. Nicht im Orig.

(٨٨) Ebd., s. 130. Hervorh. Nicht im Orig.

بعدية، إن التجربة التي هي سعي إلى الفلسفة ليست مقصورة على كونها تجربة يقينية بل هي كلّ التجربة من بدايتها إلى غايتها»(٨٩).

«التجربة العيانية» و«نزعة التجريبية العيانية» تمثلان غرضين مركزيين في فلسفة شلنغ وأخيراً وليس آخراً في تفلسفه في التاريخ. وفي سنة ١٨٢٧ رافع شلنغ عن «مفهوم أسمى للتجريبية» في سياق دفاعه عن فرنسيس بيكون وبفارق حاد مع أحكام هيغل السلبية حول المعرفة العيانية:

«ذلك أنه إذا كان الأسمى الذي يمكن أن تصل إليه الفلسفة حسب التوافق العام حتى بالنسبة إلى من يفكر بصورة مختلفةٍ إلى حدّ الآن ينبغي أن يكون إدراك العالم باعتباره منتجاً ومخلوقاً بحرية، فإن الفلسفة من ثَمّ ينبغي باعتبار الأمر الأهمّ الذي يمكّنها البلوغ إليه أو الذي ينبغي لها أن تبلّغه هو العلم التجريبي. ولا أعني به العلم التجريبي بالمعنى الصوري بل بالمعنى المادي للكلمة أعني أن الأسمى نفسه يكون بمقتضى طبيعته مما يتصف بالتجريبية»(٩٠).

وفي بداية عقد سنة ١٨٣٠ أكد شلنغ في تأسيسه للفلسفة الوضعية أن هذه الفلسفة توجد في علاقة «التوافق الأكثر سلمية وصداقة» (مع التجريبية) ثم دقّق فهمه للتجريبية قائلاً:

«و(الآن) كيف تصدر النزعة التجريبية (. . .) من التجربة؟ فـ(لاشك) في أن التجربة مفهوم ذو طبقات أوسع، فإذا كان على الفلسفة أن تنطلق من التجربة بكل سعتها حتى تصل إلى مفهوم الذات الأسمى فكيف يمكن أن يوجد أمل في ترك هذه الطريق؟ فهل عليها أن تنطلق من واقعة الوعي؟ إنها بذلك تستثني من الآن فصاعداً كل العالم الخارجي من ملاحظتها (العلمية)»(٩١).

أما إذا كان القصد بـ «التجريبية» الاقتصار على الوقائعي «فإنه علينا أن نلاحظ أن العملية «قد اكتملت بكيفية ما مع الطبيعة» وخُتمت. وإذا

---

(٨٩) Schelling, *Philosophie der Oenbarung: Erster Teil* (1854), SW XIII, s. 130.

(٩٠) Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), SW X, s. 199.

(٩١) Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Münchener Vorlesung SW 1832/33 und SS 1833, GPPh, s. 275.

وجد عالم أسمى من الطبيعة كذلك فإنه سمو ما يوجد في الطبيعة من موضوعي تمّ تجاوزه. إن عمليّة العالم العامّة تستند (هكذا) على تقدّم الذاتي على الموضوعي وانتصار متناهٍ عليه. لكننا نتوق بالنسبة إلى هذه الوقائع لعبارة كلية الصحة كالتي على الفلسفة البادية أن تعرضها في الصدارة ومن ثَم من دون افتراض (أي) شيء (آخر)»[٩٢].

توجد ضروب من سوء الفهم في كتابة تاريخ المثالية الألمانية أدّت إلى الزعم بأن شلنغ المتأخر كذب شلنغ المتقدّم. وهي دعاوى تجانب بحركتها الوقائع حتى إن الثيولوجيا الكاثوليكية قد نسبت إلى نفسها شلنغ المتأخر في عقدي ١٩٦٠ و١٩٧٠. وأخيراً وليس آخراً فإن الكثير من المتأولين قد زعموه غالباً بتسرع قريباً من كنط أو من هيغل وقارنوه بهما. لكن نظرةً مدبرةً إلى شلنغ الباكر يمكن أن تزيل هذه الضروب من سوء الفهم:

١ ـ وفي تأملات نقدية باكرة حول موضوع فلسفة التاريخ كان بعد بينا أن شلنغ ـ بخلاف التنوير وكنط وهيغل ـ قد شكّك في المجاز المفهومي من الفلسفي إلى التاريخي ورفض جواباً وضعياً عن سؤال «هل فلسفة التاريخ ممكنة؟»:

«لا توجد فلسفة ممكنة للتاريخ (. . .) ومن ثَمّ فما يقدر قبلياً وما يحدث بمقتضى قوانين ضرورية ليس موضوع تاريخ. وبالعكس فإن ما هو موضوع تاريخ لا يمكن أن يقدر قبلياً»[٩٣].

وتنص هذه النظرية في صيغة أخرى:

«١. ما ليس بذي مجرى متوالٍ تواليًاً تقدمياً ليس موضوعاً للتاريخ (. . .)؛

٢. وحيث توجد آلية لا وجود للتاريخ. وبالعكس فحيث يوجد تاريخ لا وجود للآلية (. . .)؛

٣. حيث تكون نظرية قبليّة ممكنة لا يمكن أن يكون موضوع تاريخ؛

---

(٩٢) Ebd., s. 248 und 272.

(٩٣) Schelling, *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* (1797), AA I, 4, s. 183-185; SW I, s.466f.

٤. وبالعكس فلا تاريخ إلا لما لا نظرية قبلية له؛

٥. ومن ثَم فإذا كان الإنسان له تاريخ (بعدي) فإنّه ليس له تاريخ إلا لكونه لا (قبلي) له. وبإيجاز فلأن الإنسان لا يوجد مع تاريخه بل إن تاريخه ذاته لا ينتجه إلا هو؛

٦. (إذا) كانت فلسفة التاريخ تبلغ إلى درجه علم التاريخ علماً قبلياً فإن أي فلسفة في التاريخ ممتنعة (...) وذلك ما كان علينا بيانه»[٩٤].

والإنسان لا يأتي بتاريخه معه بل هو ينتج تاريخه: وهذا الموضع عرف بفضل فكر تاريخي لم يسلك طريقه بالاستناد إلى إشارات العقلانية بل بالاستناد إلى نقدها. فالموضع القائل إن التاريخ قابل للمعرفة بالنسبة إلى الإنسان لكونه صانعه نجدها عند جيوفاني فيكو في نشرة (ص ٢٤٤) كتابه لسنة ١٧٤٤ كتابه الذي ظهر أول مرة سنة ١٧٢٥ بعنوان: **مبادئ علم جديد حول الطبيعة المشتركة للأمم** (العنوان بالإيطالية: برنشيبي دي سيانزا نووفا إنتورنو ألا كوموني ناتورا داللي نازيوني). فيكون فيكو قد مهّد الطريق وهردر سار فيها[٩٥] ـ ولم يكن الكتاب عملاً عظيماً في فلسفة التاريخ لكنه كان ذا تأثير عظيم على الفكر التاريخي بما في ذلك في ألمانيا كالحال مثلاً عند غوته ولاحقاً عند ماركس. وشلنغ لا يشير إلى فيكو بما في ذلك في دروسه حول تاريخ الفلسفة الحديثة. لكنّه يكثر الإشارة إلى هردر في سياق النظرية التاريخية[٩٦].

٢. لم يكتشف شكل التاريخ في الميثولوجيا[٩٧] إلا شلنغ صاحب الفلسفة الوضعية ـ فلسفة الميثولوجيا والتجلي ـ التي:

١ ـ تخلت عن التحليل المفهومي العقلاني.

٢ ـ والتي هي بداية القص العظيم الوحيد غير المتقطع: وذلك هو تاريخ الحرية.

---

(٩٤) Ebd., AA, I, 4, s.187-190; SW I, s.470-473. Vgl. *Die entsprechende Passage im System des Transzendentalen Idalismus* (1800), SW III, s. 589.

(٩٥) Vgl. dazu Schelling, SW XI, s.229.

(٩٦) Vgl. Schelling, SW I, s.5, 10, 14, 26 31 56, 195; SW VI, s.454.

(٩٧) Vgl. Zum Muthos in Schellings Philosophie Knatz 1999.

«إن الميثولوجيا تجعل التاريخ يبدأ بخطوته الأولى التي تخرجه من سلطان الغريزة وتدخله في مجال الحرية مع فقدان العصور الذهبية أو مع الخطيئة أعني مع أول ظهور للتحكم»[٩٨].

إن هذه القضية البرنامجية من نسق المثالية المتعالية لسنة ١٨٠٠ يمكن أن تمثّل تلخيصاً لاهتمامات شلنغ المعقدة كلها: الخطيئة الموروثة والميثولوجيا والتاريخ والحرية هي الاختام التي بمقتضاها كتب منذ فترة دراستة في توبنغن حول التاريخ:

«كويد سوموس وكويدنام فكتوري جنيمور؟ أوردو كويس داتوس؟ ماذا نحن ومن أجل أي حياة ولدنا؟ وما النظام الذي يوجد؟»[٩٩].

وبهذا الشعار الذي هو شاهد مأخوذ عن كتاب **ساتورائي** لبارسيوس فلاكوس، قدّم لنا طالب توبنغر الشاب سنة ١٧٩٢ مفتاحاً أولاً لفكره. وما كان يعنيه بعد في رسالة التأهيل التي قدمها بعنوان **محاولة في تأويل فلسفي نقدي لأقدم قضية فلسفية من كتاب التكوين الثالث حول الانبجاس الأول لطابع الإنسان الشرير** (البحث باللاتينية: أنتيكويسمي دي بريما مالوروم هومانوروم أوريجيني) هو «ملاحظة الطبيعة الإنسانية العامة، وفيه بالذات ينبغي البحث عن الأصول الأخيرة لتاريخ البشرية»[١٠٠].

وقد اكتشف[١٠١] شلنغ في ذلك بعد وباكراً إشكاليته التي اكتفت بالتراجع إلى الخلفية وبصورة مؤقتة وراء مواضع أخرى من إشكالياته في زمن فلسفة الطبيعة والفلسفة المتعالية. إلا أن مشكل تاريخية الطبيعة الإنسانية بقي مركزياً وهو يحدد ـ بصرف النظر عن التغيّرات في حلول المشاكل ـ بقيّة فكره:

«إن الاضطراب المضجر (...) بخصوص الطابع الشرير للبشرية

---

(٩٨) Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s. 589.

(٩٩) Schelling, *De malorum origine* (1792), AA I, 1, s.61; Übers, Ebd., s.104; SW I, s. 2.

(١٠٠) Ebd., s. 126.

(١٠١) Jacots, 1993, s. 209, «sieht in der Magisterarbeit, der 1793 Übers Mythen, historische Sagen un Philosopheme der ältesten Welt folgt, das erste eschichtskonzept des Deutschen Idealismus».

التي كان لها النصيب الأكبر في قتل ثقافتنا يمكن أن يعالجها كل من كان يهمه أمر البشرية بحق ويريد أن يعنى بها. ويوجد مشكلٌ كبير وعويص: كيف يمكن لبداية ثقافتنا التي وضعت لنا بحرية أعني العقل أن تكون كذلك بداية الطابع الشرير للإنسان، ولماذا كنا حينئذٍ سعداء بصورة خارقةٍ للعادة كما نكون بكل استعمال للعقل وهو ما يعني في الواقع: أننا كنا لا نزال بعيدين عما نملك من الكرامة الأسمى»[١٠٢].

إن حلّ المشكل هذا الذي بدا ممكناً هنا وخلال بعض السنوات هو الذي سيولد الشك ضد شلنغ. فذلك يعني في المقام الأول بصورةٍ مفخمة في الفقرة السابعة «أنه إذا كان يمكن أن نعبر عن ذلك بالكلام عن العصور أن ترجع ثانية إلى ما كان ذات مرة عصراً ذهبياً (. . .) لكن ذلك لا يكون إلا بشرط أن يكون بقيادة العقل وتوجيهه»[١٠٣].

إلا أن ملخص الإشكالية في رسالة التأهيل لم يسقط في النسيان:

«إن تاريخ الجنس البشري كله (. . .) بدأ مع سقطة الخطيئة أعني مع فعلنا التحكمي النزوي الأول. وهو ينتهي مع مملكة العقل أعني عندما يزول كل تحكم نزوي من على وجه الأرض»[١٠٤].

من نحن؟ إن سقطةَ الخطيئة ليست عند شنلغ موضوع تأمل لاهوتي أو نقد أخلاقي. إنها بالأحرى تؤدّي بالنسبة إلى بناء نظرية التاريخ كلها ونظرية الحرية وظيفة الشرط الضروري. إن سقطةَ الخطيئة هي فعل الحرية الأول فعلها الذي كوّن التاريخ تاريخ البشرية وتاريخ الآلهة والرب. «فمن دون هذه الواقعة غير المسبوقة بالفكر لا يمكن أن يوجد تاريخ»[١٠٥]. وليس لهذا التاريخ أي علة عدا ذاته إنه منفتح بفضل الحرية وهو ذو هدف لكنه لا نهاية له.

وبرؤية شلنغ هذه لا تتبين القضايا الباكرة حول الميثات، والملاحم التاريخية، والقضايا الفلسفية للعالم الأقدم سنة ١٧٩٣[١٠٦] بوصفها سوء

---

(١٠٢) Schelling, *De malorum origine* (1792), AA I, 1, s.140f.

(١٠٣) Ebd., s.147.

(١٠٤) Ebd., s.166.

(١٠٥) Schelling, *Urfassung der Philosophie der Oenbarung* (1831/1832), UPhO, s.238.

(١٠٦) Vgl. zur Symbol-und Mythostheorie beim frühen Schelling Griffero 1994.

استيعاب عند أحد الشباب بل هي دليل طريق نحو فلسفة تاريخ تامة الفرادة. فبالنسبة إلى «مفهوم التاريخ الميثولوجي» يعني هنا أن الميثولوجي هو «ذلك التاريخ الذي يتضمن ملاحم زمان لم ترسم فيه أي واقعة كتابياً بل كل واحدةٍ منها كانت لا تتوالد إلا شفوياً»(١٠٧). وضدّ الحط من قيمة الأسطوري (الميثي) قال شلنغ: كل تاريخ «تعين حسياً من خلال أي حقيقة (ص ٢٤٥) يمكن على الأقل بالنسبة إلى الوضعيات الرئيسة منه أن يكون تاريخاً صادقاً»(١٠٨).

إن التاريخ الذي علينا كتابته وتفسيره ينبغي أن يبدأ بالأساطير إذا كان المراد القدرة على تفسير إمكان التجلي (الوحي) في الأديان الوحدانية.

وليس من مبالغة التقويم لإنجازه في فلسفته التاريخية عندما أثار شلنغ في فلسفته للتجلي المتأخرة «خلال الانتقال إلى الكلام على فلسفة الميثولوجيا» أنه بواسطة هذه النظرية «حول عملية غير تحكمية وضرورية تمكّن من فهم الميثولوجيا» قد حقّق «بالنسبة إلى تاريخ البشرية واقعة تامّة الجدّة حيث كان التاريخ إلى الآن مكاناً خالياً سيملأ مكاناً لم يرتق إليه أي تأريخ مكان الزمان المتقدّم على التاريخ بأوسع معاني الكلمة. وإذا سألنا ما الذي كان يشغل البشرية في ذلك الزمان الذي ليس لنا عليه أي شهادة موثّقة يقينية حول أي حدث خارجي يكون الجواب كما يلي: كان ذلك الزمان الهادئ المتقدّم على التاريخ مليئاً بتلك الاضطرابات المهولة في وجدان البشر وفي وعيهم الاضطرابات التي أنتجت تصورات آلهة الشعوب أو صاحبت إنتاجها»(١٠٩).

إن نظرية شلنغ في التاريخ تشغل منزلة وسطى بعد **نسق فلسفة المثالية المتعالية** وقبل دروسه المتأخرة حول **فلسفة الميثولوجيا وفلسفة التجلي** هي منزلة فلسفة الهوهوية (الوحدة) التي ركز فيها على فكرة المطلق. فكانت فلسفته في التاريخية يزداد بصورة دائمة اكتشافها لبرنامجها، فليست مبادئ التأسيس هي التي تتغيّر بل مناهجه. فبفضل توسيعه مفهوم

---

(١٠٧) Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), AA I, 1, s. 195f.; AA I, 1, SW I, s.43f.

(١٠٨) Ebd., s. 230; SW I, s.71.

(١٠٩) Schelling, *Philosophie der Oenfabrung*: *Erster Teil* (1854), SW XIII, s. 380f.

التاريخي التقليدي في تواريخ متعدّدة للأشكال الرمزية كتاريخ اللغة والأساطير والأديان والفنون والدول أنطق شلنغ التاريخي في تعيناته(*).

إنّ تصوّر التاريخ هذا تضمنته بعد دروس شلنج حول مناهج الدراسة الأكاديمية سنة ١٨٠٣. فهذه المناهج تكون نسقاً موسوعياً(١١٠) يفهم في شكل ميتافيزيقا جديدة. والميتافيزيقا تستند «إلى حاسة إدراك الجملة» إنها «نقيض الآلية إنها كيفية الإحساس وكيفية الفكر وكيفية الفعل»(١١١). وكان موضوع الدروس «العلم الحقيقي (...) حيث لا يكون الفرد هو الذي يعلم بل العقل»(١١٢). إن فلسفة شلنغ في الهوهوية (الوحدة) تعود بالإبستيمولوجيا التي كان لها منذ كنط مقام الفلسفة الأولى إلى أنطولوجيا العلم (انظر الفصل الرابع: المعرفة والعلم).

وعلى هذا الأساس التأملي جعل شلنغ التاريخ موضوع فكر واقتضى ذلك «جعل الماضي ذاته موضوعاً للعلم» بدلاً من وضع معرفته مكان العلم نفسه. فبفضل العلم التاريخي بهذا المعنى سيفتح المدخل إلى الأصل»(١١٣). وهو قد جعل التاريخ غرضاً لبحثه بمنظور ضرورة مزدوجة. فالتاريخ ضروري عملياً لأن الفلسفة ليست «عرضاً مباشراً وعلماً للعلم الأصلي» إلا «بصورة مثالية لا فعلية» «والعرض الفعلي للعلم الأصلي ذاته» بواسطة «أي علم آخر» على أساس تشتته وتعدده ليس نابعاً من الأفراد بل هو لا ينبع إلا من البشرية كلها «وحتى بالنسبة إلى الإنسانية كلها فإنه لا يتحقق إلا بفضل حدس عقلي يبصر التقدم اللامتناهي باعتباره حاضراً». والكل يصبح ممثلاً بفضل التاريخ، وليس التاريخ ما هو قانوني وعقلي وما هو خاضع للمفهوم ولا هو الخالي من القانون بإطلاق بل هو ما هو مرتبط بالضرورة من حيث هو كل مع ظاهر من الحرية عند الأفراد». والتناقض الذي يمكن أن نحكم بوجوده بين «التأريخ»

(*) هنا لا بد من الإحالة إلى قسمة الباب الأول من المقدمة إلى قسم الجغرافيا والمناخ وقسم تاريخ الأساطير والأديان وأهمية المقارنة مع الحل الذي يقدمه شلنغ كما نبين ذلك في الضميمة.

(١١٠) Schelling, *Vorlesungen über das akademische Studium* (1803), SW V, s. 247.

(١١١) Schelling, *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), SW VIII, s.7 und 10.

(١١٢) Schelling, *Vorlesungen über das akademische Studium* (1803), SW V, s.224.

(١١٣) EBd., s. 226 f.

والفلسفة أعني بين العلوم الوضعية والفلسفة «لا يوجد إلا ما تصورنا التاريخ سلسلة من الوقائع أو مجرد ضرورة تجريبية» ولم نر أن كل فعل فردي مشروط بتلك الضرورة نفسها التي أصلها المطلق. ويعرف شلنغ العلاقة بين التاريخ والفلسفة تعريفاً آخر: لا يمكن «للتأريخ» ذاته أن يكون علماً إلا أن كل «العلوم الحقيقية تأليفات بين الفلسفي والتأريخي». إن التاريخ والفلسفة «يتقاسمان المنزلة نفسها»[١١٤] بنظرهما إلى المطلق.

كان شلنغ يخاصم (أصحاب) ذاتوية التاريخ العملي التي يرى ذورتها في «الذرائعية التاريخية» في عصره «والتي تمارس ظاهر من الاستدلال حول الوقائع وتتلاعب بصور خطابية خاوية من جنس تقدّم الإنسانية المتواصل (المزعوم) أو إلى أي حد صرنا في الغاية أسياداً». كان مؤلف الدروس يريد «تأريخاً» ينبغي أن يكون «مستقلاً عن كل علاقة ذاتية ومتحرراً منها في فكرته الأسمى». إنه يريد تاريخاً يكون «مرآةً لروح العالم» مرآةً «للقصيد (الشعري) الخالد قصيد العقل الإلهي»[١١٥].

إن عملية التاريخ تبدأ كما بيّن شلنغ بدقة في مصنفه **حول بحوث في ماهية الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩ بتحويل «الوجود المتقدم على الفكر» إلى عالم وواقع وفي الحقيقة من خلال الحرية التي لا تفترض أي أساس متقدّم عليها بل هي «اللاأساس». إن الصوغ الأكثر جذريةً لهذه القضية النظرية استودعها شلنغ (ص ٢٤٦) سنة ١٨١٠ في كتاب مذكراته اليومية: **الإنسان هو الطبيعة الصانعة للإله. ومن ثم فالطبيعة فيه هي الإله الصانع. لكن الله ليس مجرد مصنوعٍ بل هو تاريخي**[١١٦].

وهكذا فشلنغ قد فتح حقلاً فشلت فيه حسب حكمه ميتافيزيقا التاريخ العقلانية التقليدية. لذلك فإن النظرية التاريخيّة التي سعى إليها قد قطعت مع المناهج التقليدية لبناء التاريخ بناء تأملياً عقلياً. لكن البديل الذي كان يطلبه لا يعني «اللاعقلانية» بل إن الأنساق العقلانية والمنطقية بقيت عنده، ما **لا** بد منه في المفروضات التاريخية والنسقية لفهم الواقع.

---

(١١٤) Ebd., s. 307.

(١١٥) Ebd., s. 308-311.

(١١٦) Schelling, *Philosophische Entwürge und Tagebücher*, Bd. 1, 1809-13. Philosophie der Freiheit und er Weltalter, (TGB), s.43

لكنها لن تصبح خاطئةً إلا عندما تستثني الوضعي (من المعرفة)(*) وتدّعي أنّها تقوم مقامه[117]. وبالتطابق مع ذلك فقد جاء في **المدخل إلى فلسفة الميثولوجيا** التي هي بمقتضى عنوانها الثاني عرض علمي للفلسفة العقلانية الخالصة سنة ١٨٥٤ في آن عودة إلى غرض «الفلسفة السلبية»:

«إن فلسفة حقيقية للتاريخ ممتنعة بالعلم العقلي بالرغم من أننا قد سلمنا بأن فلسفة التاريخ لها وجهها السلبي»[118].

هنس يورغ زندكولر

أدبيات للتوسع في البحث

Baumgartner, Hans Michael. «Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie.» *Deutsche Zschr. f. Philosophie*: vol. 12, 1987.

Blumenberg, Hans. *Die Legitimitader Neuzeit*. Frankfurt/AM.: Suhrkamp, 1966.

Bourgeois, Bernard. «Philosophie de l'Histoire Mondiale.» dans: Bernard Bourgeois. *L'Idéalisme Allemand : Alternatives et Progès*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Metzler, 1983.

Manuel, Frank E. *Shapes of Philosophical History*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1965.

حول هردر

Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Hogarth, 1976.

(*) لا بد هنا من التنبيه إلى أهمية نص ابن خلدون حول بُعد الفلاسفة عن المعرفة التاريخية وظنهم أن العلم من جنس الفقه تشريع مسبق للواقع وليس تشريعاً مستنداً إلى معرفته الوضعية.

(١١٧) Schelling, *System der Weltalter* (1827/1828), SdW, s. 12.

(١١٨) Schelling, *Einleitung der Philosophie der Mythologie (Darstellung der rein rationalen Philosolphie)* (1854), SW XI, s.568.

Clark, Robert Thomas. *Herder: His Life and Thought*. Berkeley: University of California, 1955.

Heise, Jens. *Johann Gottfried Herder zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2006.

Herz, Andreas. *Dunkler Spiegel, helles Dasein: Natur, Geschichte, Kunst im Werk Johann Gottfried Herders*. Heidelberg: Universitätsverlag, 1996. (Beitrage zur neueren Literaturgeschichte)

Koepke, Wulf (ed.). *Johann Gottfried Herder: Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge*. Columbia, SC: Camden House, 1996.

Pascal, Roy. «Herder and the Scottish Historical School.» *Publications of the English Goethe Society*: vol. 14, 1939.

Pross, W. «Einführung und Kommentar.» in: Johann Gottfried Herder. *Geschichtsphilosophie Werke Bd. 3*. München: Carl Hanser, 2002.

Rathmann, Janos. *Zur Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978.

حول كنط

Holz, Harald. *Geist in Geschichte: Idealismus-Studien*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. 2 vols.

Vol. 1: *Immanuel Kant: Die systematische Kernidee in der Geschichte*.

Vol. 2: *Fichte, Schelling, Hegel: Die Macht der Idee im konsystematischen Monolog*.

Kaulbach, Friedrich. «Welchen Nutzen Gibt Kant Der Geschichtsphilosophie?.» *Kant-Studien*: vol. 66, no. 1, 1975.

Kleingeld, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1995. (Epistemata. Reihe Philosophie; Bd. 165)

Muglioni, Jean-Michel. *La Philosophie de l'histoire de Kant: La Réponse de Kant à la question: qu'est-ce que l'homme?*. Paris: Hermann, 1993. (Hermann philosophie)

Simmel, Georg. «Die Probleme der Geschichtsphilosophie.» in: Georg Simmel. *Gesamtausgabe, Bd. 9: Kant/Die Probleme der Geschichtsphilosophie.* Frankfurt/AM: Suhrkamp Verlag, 1997.

Weyand, Klaus. *Kants geschichtsphilosophie; ihre Entwicklung und ihr Verhazur Aufkla.* Köln: Kölner Universita, 1963. (Kantstudien. Erga85)

حول شلنغ

Baumgartner, Hans Michael. «Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie.» in: Ludwig Hasler (ed.). *Schelling, seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte: Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1981. (Problemata; 91)

David, Pascal. *Schelling: De l'absolu à l'histoire.* Paris: Presses universitaires de France, 1998.

Jacobs, Wilhelm G. *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 29)

Jacobs, Wilhelm G. «Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling.» in: Hans J. Sandkühler, ed., *Weltalter - F. W. J. Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie.* Hamburg: Meiner, 1996. (Dialektik; 2/1996)

Jacobs, Wilhelm G. «Das Universum als Geschichte, als moralisches Reich: Zum Verhältnis von Ethik und Geschichte bei Schelling.» in: Domenico Losurdo, ed., *Geschichtsphilosophie und Ethik.* Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1998.

Knatz, L. «Schellings Welt der Geschichte.» in: Hans J. Sandkühler, ed., *Weltalter - F. W. J. Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie.* Hamburg: Meiner, 1996. (Dialektik; 2/1996)

Sandkühler, Hans J. (ed.). *Weltalter - F. W. J. Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie.* Hamburg: Meiner, 1996. (Dialektik; 2/1996)

Sandkühler, Hans J. «Die Philosophie der Geschichte.» in: Hans JSandkühler, ed., *F. W. J. Schelling.* Stuttgart; Weimar: Metzler, 1998.

حول هيغل

Bautz, Timo. *Hegels Lehre von der Weltgeschichte: zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*. München: Fink, 1988. (Die Geistesgeschichte und ihre Methoden; Bd. 15)

Bubner, Rüdiger und Walter Mesch (eds.). *Die Weltgeschichte–das Weltgericht?: Stuttgarter Hegel-Kongress, 1999*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; 22)

Hespe, Franz «Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewuβtsein der Freiheit» Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte.» *Hegel-Studien*: vol. 26, 1991.

Hyppolite, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983. (Points Essais)

Lucas, Hans-Christian und Guy Planty-Bonjour (eds.). *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 10)

Maurer, Reinhart Klemens. *Hegel und das Ende der Geschichte*. Freiburg: München: K. Alber, 1980.

Perkins, Robert L. (ed.). *History and System: Hegel's Philosophy of History*. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.

Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976.

الفصل التاسع

الدين ومفهوم الرب (ص ٣٤٩)

١ ـ خصومة وحدة الوجود وتطور فلسفة الدين(*)

مثلت الخصومة التي دارت حول وحدة الوجود (١٧٨٥ ـ ١٧٨٩) والتي حُسمت بفضل اكتشاف يعقوبي انتساب لسنغ المزعوم إلى النزعة السينوزية مثّلت حدثاً مهماً في حياة ألمانيا الفلسفية والثقافية. فقد أسهمت هذه الخصومة إسهاماً حاسماً في فلسفة فيشته وشلنغ وهيغل. ولو اكتفينا بتمييز غير دقيق لقلنا إن كنط قد انضم في هذه الخصومة إلى صف يعقوبي وابن مندل عندما حاول أن يبين أن مثاليتَه المتعالية بخلاف (فلسفة) سبينوزا لا تؤدّي إلى الإلحاد ولا إلى الجبريّة ولا إلى العدميّة. إن تأويل السبينوزية هذا يعارضه هردر وغوته ـ وبعدهما جيل المثاليين كله ـ إذ هم يرون في السبينوزية حماية ضد العدمية. وكانت نقطة البداية بالنسبة إلى الخصومة حول سبينوزا صيغة لسنغ الموجود هو مطلق الشمول (=وحدة الوجود)

(*) لعلّ خصومة وحدة الوجود من أهم النقاط التي تجعل المقارنة مع ابن تيمية أمراً مهماً في هذه المحاولة، فأهمّ معاركه مع التصوف كانت مع تصرف وحدة الوجود. لكن هذه الخصومة تبين أن وحدة الوجود ليست صوفية فحسب بل هي بالجوهر فلسفية، وهو أمر لم يخف عن الغزالي كما هو مبين من رده المواقف الباطنية إلى أسسها الفلسفية في كتابه **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**. ثم إن سبينوزا يمثل همزة وصل بين الشرق والغرب لما في فكره من آثار واضحة للرشدية وللكلام الإسلامي بتوسط ابن ميمون وغيره من متكلمي العصور الوسطى المسيحية واليهودية الذين كانوا شديدي التأثر بالفكر الإسلامي الفلسفي والكلامي سواء كانت صلتهم به له أو عليه. والفكرة الأساسية في وجه الشبه هي فهم دلالة الوحدة العميقة للتصوف والكلام والفلسفة في مسألة وحدة الوجود عندنا وفي المثالية الألمانية.

«هان كاي بان hen kai pan» التي لخّص فيها التصوّر الجديد لخالقية الطبيعة وحيويتها. إن تأويل سبينوزا بوصفه قائلاً بـ «وحدة الوجود» أثار النقاش حول مفهوم الحرية يستند إلى التوفيق بين الإنسان والكون كله. وكان ذلك في نظر يعقوبي وابن مندل غير ملائم للوصل (لوضع جسر) بين الذات والموضوع وبين ما ينبغي أن يكون (الواجب) وما هو كائن (الوجود) وبين الإنسان والطبيعة. والقائلون بالتوفيق كانوا معارضين للقول بمفهوم استقلال الإنسان عن الطبيعة. وقد انضم كنط ولكن كذلك فيشته وهيغل في أعمالهما الفلسفية الأولى إلى جانب القول بمفهوم التوفيق (بين حرية الإنسان وحتمية الطبيعة). إذاً فلا بدّ أولاً من فهم لِمَ كانت فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين وثيقتي الاتصال بمفهوم الاستقلال عند كنط وكذلك في المثالية الألمانية(*)؟ ففيشته وهيغل - وإلى حد دون ذلك شلنغ - ارتبطاً بالقول بمفهوم الاستقلال. وقد تبنى فيشته في نقده للتجلي (الوحي) موقف كنط من مفهوم الرب مشرعاً خلقياً يتطابق مع استقلال العقل الخلقي بوصفه معياراً لشرعية الدين المنزل (دين التجلي). أما هيغل فقد أسّس فلسفته الدينية في المقام الأول على مفهوم الاستقلال وأثار في شذرات بارن (١٧٩٣ ـ ١٧٩٦) مسألة العلة التي جعلت المسيحية الأولى تفشل (حسب رأيه) وتتحوّل إلى نوع من دين السلطة الوضعي(**). ثم حاول لاحقاً في فلسفته الدينية تصوّر مواقف التوفيق بين الرب واستقلال الإنسان بوصفهما مقوّمين من مفهوم للحرية شامل.

٢ ـ كنط

فلسفة كنط الدينية أكثر من مجرد ضميمة لفلسفته الخلقية، إنّها تمثّل الشرط الذي يجعل الفلسفة الخلقية ممكنة. فكنط ينسب إلى الدين دوراً خارقاً للعادة وجدارة من جنس جديد، ذلك أن برنامج فلسفته الدينية

(*) مهم أن يكون المشكل الذي انطلقت منه فلسفة الدين في المثالية الألمانية متصلاً وثيق الاتصال بمسألة وحدة الوجود وحرية الإنسان أو بصورة أدق بما بين هذين التصورين من تناقض. فهذه الإشكالية نفسها هي المحرك الأساس في فلسفة ابن تيمية.

(**) فكرة المسيحية الثانية المتخلصة من السلطة الكنسية أو دين السلطة الوضعي أي الإصلاح يبين أن تأثير الإسلام أمر مؤكد حتى وإن كان هيغل ينفي نجاح الثورة الإسلامية الممثلة عنده للمجرد ونجاح الإصلاح لتمثيله المعين.

يستند إلى بيان أن مصلحة حفظ العقل لذاته تكمن في الإيمان بشرعيته الدينية الذاتية له. فكنط لم يؤسّس ديناً عقليّاً بل هو أسس ضرورة دين العقل؛ إذ كان يريد قبل كل شيء أن يبين أن العقل يمثّل بالنسبة إلى ذاته سلطةً غير مشروطة، ويوجد عنده تناسق وثيق بين العقل النظري والعقل العملي والنظرية الدينية، ففي تصدير الطبعة الثانية **لنقد العقل الخالص** أعلن كنط: «فقد كان علي أن أرفع العلم حتى أترك للإيمان مكاناً». إن ما كان ينبغي رفعه من العلم للإبقاء على محل للدين فاقد للشرعية لأنّه لا يحترم حدود قدراته المعرفية المتناهية. وقد بيّن كنط ذلك بوضوح في نقده لأدلة وجود الله نقده الذي يقبل القراءة باعتباره نقداً لتجاوز قدرات العقل المعرفية. وفي هذا المضمار فقد ردّ كنط كل أدلة وجود الله التقليديّة بصورة حاسمة: الدليل الوجودي والدليل الكوني والدليل اللاهوتي الطبيعي. وعنده ألا وجود لدليل ممكن على وجود الله بقصد نظري، أما ما يصح بالنسبة إلى البرهان على وجود الله فإنه يصحّ على كل المجال المتجاوز للحسّ أي كل ما هو مجال الميتافيزيقا. ووجود الله أو ما يتجاوز الحس كلاهما لا إمكان لمعرفته، وذلك «لأننا لا نستطيع أن نتجاوز إلى ما وراء التجربة الممكنة»[*][١].

وكان مفهوم الله قد حاز على دلالة إيجابية منذ **نقد العقل الخالص**. فكنط تصوره باعتباره «فكرة» تمثل «مفهوماً عقلياً ضرورياً» «لا يمكن أن يطابقه أي موضوع حسي موجود»[٢]. والمعلوم أن للأفكار (عند كنط) وظيفةً إيجابية بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية. وهذه الوظيفة تتمثّل في التسليم بترابط نسقي بين المعارف بمقتضى قواعد توحيد محددة. فالأفكار تؤدّي عنده وظيفة المبادئ التنظيمية (التي للعقل) لا وظيفة المقولات التكوينية (التي للحصاة). والبحث عن التناسق والوحدة في

(*) في رده على الرازي بيّن ابن تيمية أن المعرفة العقلية لا يمكنها أن تتجاوز المحسوسية الممكنة. تجب المقارنة بين مفهومي المحسوسية الممكنة والتجربة الممكنة. والفرق بيّن لصالح حل ابن تيمية: لأنه لا يحصر التجربة في التجربة الحسية ويبقى على إمكانها من دون أن تكون مؤسّسة للمعرفة العقلية وهو عين حل ابن خلدون الذي يعترف بوجود ما يسميه بالوجدانيات التي لا تنقال بالرغم من كونها تجرب وكونها لا تنقال يجعلها غير قابلة للعلم والتعليم.

(١) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787/2), B XX, XXI9.

(٢) Ebd., B 384, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), A 327.

المعارف التجريبية لا يكون ممكناً إلا بشرط افتراض أفكار ثلاثة: الوحدة المطلقة للذات المفكرة» و«الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرات» (ص ٢٥٠) و«الوحدة المطلقة لشروط كل موضوعات الفكر عامةً». وانطلاقاً من تطبيق شكل «قياسات العقل» على الوحدة التأليفية للحدس طور كنط «نسق الأفكار المتعالية». وقد ميّز كنط في هذا النسق فكرة الروح (النفس) أي «الوحدة المطلقة (اللامشروطة) للذات المفكرة» وفكرة العالم من حيث هو «الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرات (مع إمكانية الحرية فيها)» وفكرة الله باعتباره «الوحدة المطلقة لشرط موضوعات الفكر كلها عامة»[٣].

وكلام كنط عن الله كلام عنه باعتباره «مثالاً أعلى للعقل الخالص». فالعقل قادر على تصور مبدأ التحدّد التام لكل موضوع. وعندما يكون أحد الأشياء محدداً في علاقته «بجملة الصفات الممكنة كلّها فإنه يكون عادةً محدداً بالفكرة المجردة»[٤]. وفي مثل هذه الحالة نكون في علاقة مع المثال الأعلى للعقل الخالص ومن ثَمّ مع «كلٍّ لما هو الواقع (أومنيتودو رياليتيس)»[٥]. والذات أو الشيء الذي يحيط في ذاته بـ «كلٍّ لما هو الواقع» يسمّيه كنط مثالاً متعالياً. وهو يصفه بكونه «مفهوماً لموجود مطلق الوجود الفعلي (إنتيس رياليسيمي)» الذي يمثّل بالضرورة أساساً لكل ما هو موجود وهو يمثل «الشرط المادي التام والأسمى لإمكانه»[٦]. والعقل قادر على تصور «التحديد التام العادي لشيء من الأشياء» لكنه «لا يستطيع تصور وجود مثل هذه الذات». والأمر يكون متعلّقاً بمفهوم الله عندما نجوهر هذا المثال الأعلى ونشخصه. حينئذٍ يتم توحيد مفهوم الله مع مفهوم الجوهر الأصلي (أنس أوريجيناريس) الذي يُعرض باعتباره «نموذج (بروتوتيبون) كل شيء»[٧]. ومن حيث هو مثال أعلى أصبح لمفهوم الله وظيفة داخل العالم، ففقد بذلك مدلوله اللاهوتي التقليدي وأصبح الأساس الأخير الذي يحدّد

---

(٣) Ebd.

(٤) Ebd., B 602, A 574.

(٥) Ebd., B 604, A 576.

(٦) Ebd.

(٧) Ebd., B 606, S 578.

وحدة معرفة الطبيعة. وليس المثال الأعلى الذي تمثله الذات الأسمى إلا مبدأً تنظيمياً للعقل. وكل اقتران في العالم ينبغي رؤيته وكأنه صادر عن علة أصلية ضرورية مطلقة الرضا[٨].

وقد تقدّم كنط في نظرية مفارقات العقل من نقده للعقل الخالص خطوة أخرى أكثر مما حصل في نقد الأدلة على وجود الله. ففيها بيّن أن قبلية يقين الحكم في المعرفة تطابق نتيجة لما تحقق من تنازل عن العلم عندما يحاول هذا العلم تجاوز المجال الذي يكون فيه متعلقاً بالحدس. وقد استنتج كنط من نقد الأدلة على وجود الله ومن نظرية المفارقات أن نقد تجاوز القدرة المعرفية للعقل يؤدّي إلى تأسيس إيمان عقلي، وهو هنا يمثّل الرأي القائل إن العقل النظري يفشل في محاولة إثبات وجود الله. لكنّ ذلك لا يعني أنه لا يمكن أن يوجد إله بوصفه الذات الأسمى بل هو لا يعني إلا أن العقل النظري لا يستطيع له إدراكاً.

وقد أجاب كنط في **نقد العقل الخالص** عن سؤال الوظيفة التي تؤدّيها أفكار العقل الخالص في علم الإنسان. وهو لا يوجه اهتمامنا إلى الوجوه السالبة من الأفكار فحسب بل كذلك إلى خاصيتين إيجابيتين:

١ ــ فالأفكار مبادئ تنظيمية لوحدة علمنا.

٢ ــ ولها وظيفة في استعمال عقلنا العملي.

أخذ كنط في **قانون نقد العقل الخالص** العلاقة بين الأفكار ومصالح العقل العملية العلاقة التي سبق أن شرحها في الجدل وبين أن العقل له في أفكاره مصلحة عملية قبل أي شيء آخر. ومصالح العقل التأملية والعملية تقبل الرد إلى مسائل ثلاث:

١ ــ ماذا أستطيع أن أعلم؟

٢ ــ ماذا يجب علي أن أفعل؟

٣ ــ ماذا ينبغي أن آمل[٩]؟

---

(٨) Ebd., 674, A.619.

(٩) Ebd., B 833 A 805.

وحدة معرفة الطبيعة. وليس المثال الأعلى الذي تمثله الذات الأسمى إلا مبدأً تنظيمياً للعقل. وكل اقتران في العالم ينبغي رؤيته وكأنه صادر عن علة أصلية ضرورية مطلقة الرضا[٨].

وقد تقدّم كنط في نظرية مفارقات العقل من نقده للعقل الخالص خطوة أخرى أكثر مما حصل في نقد الأدلة على وجود الله. ففيها بيّن أن قبلية يقين الحكم في المعرفة تطابق نتيجة لما تحقق من تنازل عن العلم عندما يحاول هذا العلم تجاوز المجال الذي يكون فيه متعلقاً بالحدس. وقد استنتج كنط من نقد الأدلة على وجود الله ومن نظرية المفارقات أن نقد تجاوز القدرة المعرفية للعقل يؤدّي إلى تأسيس إيمان عقلي، وهو هنا يمثّل الرأي القائل إن العقل النظري يفشل في محاولة إثبات وجود الله. لكنّ ذلك لا يعني أنه لا يمكن أن يوجد إله بوصفه الذات الأسمى بل هو لا يعني إلا أن العقل النظري لا يستطيع له إدراكاً.

وقد أجاب كنط في **نقد العقل الخالص** عن سؤال الوظيفة التي تؤدّيها أفكار العقل الخالص في علم الإنسان. وهو لا يوجه اهتمامنا إلى الوجوه السالبة من الأفكار فحسب بل كذلك إلى خاصيتين إيجابيتين:

١ ـ فالأفكار مبادئ تنظيمية لوحدة علمنا.

٢ ـ ولها وظيفة في استعمال عقلنا العملي.

أخذ كنط في **قانون نقد العقل الخالص** العلاقة بين الأفكار ومصالح العقل العملية العلاقة التي سبق أن شرحها في الجدل وبين أن العقل له في أفكاره مصلحة عملية قبل أي شيء آخر. ومصالح العقل التأملية والعملية تقبل الرد إلى مسائل ثلاث:

١ ـ ماذا أستطيع أن أعلم؟

٢ ـ ماذا يجب علي أن أفعل؟

٣ ـ ماذا ينبغي أن آمل[٩]؟

---

(٨) Ebd., 674, A.619.

(٩) Ebd., B 833 A 805.

وهذا نصّ الجواب عن السؤال الثاني الذي له وجه عملي: «افعل ما بفعله تكون جديراً بأن تكون سعيداً»(١٠). وفي قسم النص المتعلق بمثال الخير الأسمى أكد كنط «أن الله وكذلك الحياة الأخرى هما ممّا يفرضه علينا العقل الخالص بمقتضى مبادئ هي بالنسبة إلى العقل نفسه مفروضات لا يمكنه الانفصال عنها»(١١). هل ينبغي أن نستنتج من هنا أن كنط يدعي التأسيس الثيولوجي لفلسفة الأخلاق؟ لهذا السؤال جواب وحيد لا لبس فيه:

«لن نعتبر الأفعال ملزمة لأنّها فروض إلهية بل هي تعتبر فروضاً إلهيةً لأننا (نشعر بأننا) ملزمون بها في باطننا»(١٢).

يرد كنط القول بأن الله هو شرط إلزامية قوانين العقل(١٣). والدافع الخلقي لا يحدده حصراً إلا العقل وليس الثيولوجيا ولا الدين. أيكون كنط إذاً قد ضخم نظرته الخاصة للأخلاق بإضافة الإيمان بالله والحياة الأخرى إليها(١٤)؟ فحسب نظرية مثال الخير الأسمى ينبغي أن نؤمن بوجود إله وحياة أخرى لأنه لا يمكننا أن نأمل في حياة جديرة بالسعادة المناسبة لها إلا بهذا الشرط(١٥). وفي كتابيه **نقد العقل العملي** سنة ١٧٨٨ و**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٨٥ تقدّم كنط في مشروعه الأول وعمق مشروعه الذي وضعه لعلاج مشكل تأسيس فلسفة الأخلاق والمجاز من فلسفة الأخلاق إلى الثيولوجيا الأخلاقية في قانون العقل الخالص. وفي **نقد العقل العملي** انطلاقاً من مفهوم العمل اهتم كنط بمشكل «هل يظهر (ص ٢٥١) اللامشروط في مجال العقل العملي»؟

وقد وجد كنط «لا مشروط العمل» هذا في القانون الخلقي الذي يصاغ بالأمر القطعي. إن وجود القانون الخلقي في ضمير الإنسان يصفه بكونه «برهاني اليقين»(١٦). ويمثل القانون الخلقي في الضمير «واقعة

---

(١٠) Ebd., B 836f., A 808f.

(١١) Ebd., B 839, A 811.

(١٢) Ebd., B 847, A 819. Vgl auch den Kommentar von Heimsoeth 1971, s. 774f.

(١٣) Mohr 2004, s. 366f.

(١٤) Ebd., s. 368

(١٥) Ebd., s. 367

(١٦) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s.47.

العقل» بين تجارب العقل الخالص[١٧]. والواقعة تعني أننا ذاتٌ عملية عاقلة وأننا قادرون على العمل ومستقلون بحق عن كل الميول والمصالح الذاتية. وعندما يتكلم كنط عن «واقعة العقل» فإنه يشير بذلك أيضاً إلى كون الأخلاق لا تقبل التأسيس. فالقانون الخلقي الكلي الذي يسميه كنط قانون «العادات الخلقية» لا يقبل الاستنتاج لا من الحرية ولا من أي سلطة أخرى أعلى، والحرية هي بالأحرى الشرط الضروري للقانون الخلقي. وقانون العادات الخلقية أنها لا يمكن تصوّرها من دون الحرية.

ويستنتج كنط من ذلك أن أصل الحرية يوجد في ما يتجاوز الحس. الحرية هي «قدرة متجاوزة للحس»[١٨] بل إنه يذهب حتى إلى الكلام على «انفتاح عالم عقلي بفضل تحقيق الحرية التي هي من ناحية أخرى مفهوم متعالٍ ومن ثَمّ فهي تحقيق القانون الخلقي ذاته الذي هو غني بإطلاق عن أي أساس تجريبي»[١٩]. إن العالم العقلي هو الحياة المشتركة بين الكائنات العاقلة في حياتها المتجاوزة للحسّ والتي تتكوّن بفضل اتباع القانون الخلقي. إن الكائنات العاقلة تكون في وجودها المتجاوز للحس «مملكة الأهداف»[٢٠]. وفي هذه المملكة تجد الحرية محلها فيصبح الإنسان مفهوماً باعتباره «هدفاً بذاته».

لكن مسألة إمكانية نظرية إله فلسفية لم تحسم في الحقيقة مع اكتشاف واقعة الالتزام الخلقي، ففكرة القانون الخلقي ليس لها دلالة ثيولوجية لأنّها لا تشير إلى مصدر إلهي نبعت منه. لكنّنا نجد بعد في فلسفة كنط الخلقية مسلّمتين للعقل العملي لهما أهمية جوهرية بالنسبة إلى الدين.

فأما المسلّمة الأولى فهي مسلّمة خلود النفس[٢١].

وأما المسلّمة الثانية فهي مسلّمة وجود الله[٢٢].

---

(١٧) Ebd., s.31 und 47.

(١٨) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s.47.

(١٩) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s.94.

(٢٠) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s.433.

(٢١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s.122-124.

(٢٢) Ebd., s. 122-132.

والمعلوم أن فلسفة كنط الدينية تستمد مبادئها الأسمى من الأخلاق. وهي قد ظهرت أول ما ظهرت في سياقات خلقية وشُرحت في فصل «جدل العقل العملي الخالص»[٢٣] من كتاب **نقد العقل العملي**.

وتتمثّل مهمة الإنسان الرئيسة في مجال الأخلاق في التطهير الخلقي لإرادته التطهير الذي يشترط لتحقيق الخير الأسمى مناسبة ضرورية بين الإرادة والقانون الخلقي[٢٤]. وفي هذا المضمار فقد حصل تقدّم لم يكتمل، فبالنسبة إلى الكمال الخلقي «لا يوجد أي كائن من العالم الحسي قادر عليه في أي لحظة من وجوده»[٢٥]. ولهذه العلّة فإن العقل الخلقي يتوق إلى التقدّم في «قدسية» الإرادة بعد الموت. ولا يمكن لتطابق الإرادة التام مع القانون الخلقي أن «يلقاه الإنسان إلا خلال تقدم لا متناهي الحصول»[٢٦] ولا بد لذلك من أن يكون ممكناً لهذا الكائن العاقل من دوام وجوده اللامتناهي، وكذلك شخصه (وهو ما نسميه خلود النفس)[٢٧].

إن مسملّة خلود النفس «ذات فائدة كبرى (. . .) وبالنسبة إلى الدين أيضاً»[٢٨]. وكذلك الشأن بالنسبة إلى مسلّمة وجود الله فإنّها ليست أقل قيمة بالنسبة إلى الدين، وقد حاول كنط تأسيسه خلال إيراده مفهوم السعادة، وقد يدعو هذا في النظرة الأولى إلى العجب لأن التوق إلى السعادة من طبيعة الإنسان وليس لمقولة السعادة علاقة لا بالأخلاق ولا بالدين. لكن كنط يشير إلى أن هذا التوق ليس «إلا فكرةً» (من أفكار) العقل الخالص[٢٩] التوق الذي يتضمّنه «نسق الأخلاق المجزية لنفسها». فالترابط بين الأخلاق والسعادة يصفه كنط بكونه الخير الأسمى الذي ترتبط عدم قابليته للاشتراط بطبيعة الإنسان. ونجد حقاً في فلسفة كنط

---

(٢٣) Ebd., s. 107f.

(٢٤) Ebd., s.122.

(٢٥) Ebd.

(٢٦) Ebd.

(٢٧) Ebd.

(٢٨) Ebd.

(٢٩) Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B 838.

الأخلاقية توتراً بين فكرة الخير الأسمى التي تقتضي التطابق بين الأخلاق والسعادة وفكرة السعادة التي تفترض وجود تبعية أمر واقع للطبيعة. وفي الواقع فإنه لا يوجد أي علاقة ترابط بين الأخلاق والسعادة. فالأخلاق تستند إلى القانون الخلقي وتفترض الحرية الإنسانية. أما السعادة فهي مشروطة تجريبياً وتتبع الأوضاع الخارجية. وحلّ هذا الشكّ يراه كنط في ضرورة التسليم بوجود الله الذي يكون بحال تمكنه من تحقيق هذا التطابق بين الأخلاق والسعادة.

يصوغ كنط كل القضايا المتعلّقة بذات الله من منظور خلقي، فالله عنده «شارع خلقي». والقضايا المباشرة حول وجود الله وجوهره ليست ممكنة وليس بوسع الإنسان أن يعلم ما الله في ذاته ولا نستطيع أن نعلم إلا ما هو من حيث هو ذات خلقية.

إن «التشريع الذاتي=استقلال الإرادة» يعني أن الإنسان له إمكانية أن يحدّد ذاته بوصفها ذاتاً عاقلة، لذلك يرد كنط كل تحديد أجنبي (ص ٢٥٢) (تشريع أجنبي) إلى دائرة الأخلاق. لكنّ الأمر بخلاف ذلك في ما يخص السعادة باعتبارها المقوم الثاني للخير الأسمى، فالتوق إلى الخير والسعادة ليس في وسعنا بل هو مرتبط بالذات المتعالية على الطبيعة التي تتميّز بالعقل والإرادة، والله وحده يمكنه أن يضمن تحقق التطابق بين أخلاق الإنسان وسعادته.

كما إن كنط يسلم بوجود الله من منطلق أسس خلقية عملية لها صفات ميتافيزيقية متعالية. وهذه المسلّمة ليست فرضيةً معرفيّةً نظريةً كما في حالة المسلّمة الواردة في **نقد العقل الخالص** بل هي لا ينظر إليها إلا على أسس خلقية نظرية. فلا يمكن لكنط أن يجعل معقولاً ما يشترطه العقل العملي من خير أسمى[٣٠]. والعقل العملي الخالص يؤسّس كلتا المسلّمتين المهمتين بالنسبة إلى الدين. وكلتاهما من الأخلاق والدين في آن، ومن مميزات الموقف الكنطي أن العلاقات التي توجد في الأخلاق بين كلتا المسلّمتين تمثل في آن أساس فلسفة الدين، فمسلمتا العقل العملي كلتاهما تستند إلى

(٣٠) Vgl. Wagner, 1980, s.346.

«الإيمان العقلي الخالص»[٣١] وإلى هذا الإيمان يستند الدين أيضاً.

إن الإيمان العقلي يعبر عن واقعة كون السعادة لا يمكن نيلها إلا في الأزل والأبد، وذلك «لأن السعي إليها ممكن في هذه الحياة وضروري إلا أن هذه السعادة ليست بإطلاق قابلة للنيل في هذه الدنيا (ما كان ذلك مقصوراً على قدرتنا) ومن ثَمّ فهي قد جعلت موضوع أمل حصراً»[٣٢]. وبذلك فإن «الإيمان العقلي يحوز على دور الوسيط فيُدرج» في الدين القانون الخلقي بفضل مفهوم الخير الأسمى باعتباره موضوع العقل العملي الخالص وهدفه أعني أنه يؤدّي إلى معرفة أن كل الواجبات فروض إلهية وليست جزاء»[٣٣].

ويوجد تلاؤم دقيق بين كتب كنط **نقد العقل الخالص** و**نقد العقل العملي** و**الدين في حدود العقل بمجرده** سنة ١٧٩٣. إن عبارة كتاب **نقد العقل الخالص** المشهورة «اضطررت لرفع العلم من أجل أن أبقي للإيمان محلاً» تستمد تأسيسها من **نقد العقل العملي** وتحقيقها في مصنف **الدين**. ففي مصنف **الدين في حدود العقل بمجرده** تمّ التعبير بصورة أقوى ممّا حصل في مصنفات الفلسفة الخلقية عن كون فكرة التشريع الذاتي (استقلال الإرادة) في الأخلاق الفلسفية غير كافية لاعتبار هذه الفكرة تشريعاً ذاتياً. وقد تكلّم كنط في مصنفه في الدين على الميل إلى استعمال الحرية استعمالاً مضاداً للعقل هو من طبيعة الإنسان. وقد ظهرت هذه الأفكار في مصنف الدين حيث حرّر كنط نظرية الشر الجذري. فللإنسان على أساس حريته وبصورةٍ مبدئية إمكانية أن يعمل ليس بمقتضى قانون الأخلاق بل بمقتضى حب الذات (الأنانية). وبوسع الإنسان أن يخطئ (في حق) نفسه فيصبح من ثَم مذنباً، والإنسان في كلتا الحالتين مسؤول لأنه يعمل بحرية، ولكنه عندما يجعل حب الذات المبدأ الأسمى ناسياً توطيد كماله الخلقي الذاتي فإنه يستعمل الحرية استعمالاً معارضاً للعقل ويخطئ (في حق) هدفه الخلقي.

(٣١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s.126.

(٣٢) Ebd., s.129.

(٣٣) Ebd.

ويعتبر كنط الشر قوة تتعدى كونها وجهاً عرضياً من الوجود، فهو يصفه في مصنفه في الدين بكونه «الميل إلى الشر»[*]:

«إن (هذا الفساد أو السقوط والانحطاط) يمكن أن نصفه كذلك بكونه تردياً (بارفارسيتاس=فساداً) لقلب الإنسان لأن النظام الخلقي من منظور الدوافع الغريزية ينقلب إلى تحكم حرّ لكأنّه يمكن بذلك أن تبقى أفعاله دائماً خيّرة قانونياً وهكذا فإن نوع التفكير يكون بذلك قد فسد من الجذور (في ما يخص الإحساس الخلقي) فيوصف الإنسان لذلك بكونه شريراً»[٣٤].

لكنّ ذلك لا يتطابق مع المعتاد من إفقاد التنوير الشر قوته. فالشر يتمثّل في كون اتباع قانون الأخلاق لم يعد أصحابه يعترفون به باعتباره القاعدة الأسمى وفي قلب نظام القواعد. وفي فلسفة كنط الخلقية نجد بوضوح علاقة التوتر بين الدعوى الخلقية (العقل) وإمكانية اختيار الشر. ولسنا قادرين على اكتشاف معايير حكم نقضي بمقتضاها فيمَ إذا كانت الأفعال القانونية ليست إلا قانونية (أعني أنها لا يوجهها إلا القانون الخلقي الخالص) أو خلقية (أعني أنها تحصل انطلاقاً من القانون الخلقي)[٣٥]. وفي هذا المقام يقدّم مصنف **الدين** المساعدة الجوهرية. ففيه من دون سواه من كتبه يحلّل كنط تحليلاً متناسقاً الفرق الكيفي بين الفعل والإحساس باعتباره الشك الذي خلّفته الفلسفة العملية. ففي تحقيق هدف العقل العملي لا يكفي الاعتماد على الإرادة الطيبة.

ولا يمكن لغير الدين أن يقدم مخرجاً من طريق الشر المسدودة التي يوجد فيها العقل. وعندما يتعلّق الأمر بتحقيق الخير الأسمى فلا بدّ للإنسان

(*) يمثل هذا الفهم للشر وعلاقته بطبيعة الإنسان، بما يمثّله من عدم الإيمان بالعفو القرآني، الفرق الجوهري بين النظرة الإسلامية والنظرة المسيحية للحياة والوجود. وهو في الحقيقة العبارة الإيجابية عما يسمى بالخطيئة الموروثة في الفكر المسيحي والتي لا وجود لها في الإسلام. وبالرغم من أن **القرآن** لا ينفي الخطأ الذي وقع فيه آدم وحواء فإنه لا يعتبر ذلك خطيئة موروثة لكون الله عفا عن آدم وحواء ولم تعد الحياة الدنيا عقاباً بل هي أصبحت امتحاناً لما أقدم عليه الإنسان من تحمل المسؤولية التي رفضتها السموات والجبال. وبهذا المعنى فإن المقارنة لن تكون بين المفكرين فحسب بل هي ستكون مناسبةً للفصل في ما بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في صورتهما عند أهلهما أعني في الصورة التي يعتبرها **القرآن** صورة محرفة من رسالتي موسى وعيسى.

(٣٤) Kant, *Die Reigion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI, s. 30.

(٣٥) Vgl. hierzu Schaeffler, 2000, s. 51.

من ضمانة الإحساس الخلقي الذي يسدّ النقص الأساس المسبّب لاضطراب (حياة البشر) والناتج عن وجود الشر الجذري في العالم. (ص ٢٥٣).

«والآن فإن المصاعب تكمن في مسألة كيف يمكن للإحساس الخلقي بالنسبة إلى العمل الذي يبقى ناقصاً دائماً (وليس ذلك بصورة عامة بل في كل لحظة من لحظات الزمان) أن يكون إحساساً صالحاً؟ لكن حل هذا المشكل يستند إلى كون العمل، باعتباره تقدّماً متواصلاً من خير ناقص إلى خير أفضل بلا نهاية، (. . .) يبقى دائماً ناقصاً بحيث إننا ينبغي أن نعتبر الخير بادياً فيها خلال ظهوره أعني بمقتضى العمل بوصفه في كل وقت غير ممكن التحقيق قانوناً مقدّساً لكن تقدّمه بلا نهاية بالقياس إلى العمل بسبب الإحساس الذي يستنتج منه هو ما يتجاوز الحس من دليل قلبي في حدسه العقلي الخالص، باعتباره كلاً تاماً وكذلك بمقتضى العمل (عمل تغير الحياة) يمكن تصوّر تقويمه وبذلك يكون الإنسان بصرف النظر عن نقصه الدائم قابلاً مع ذلك لأن ينتظر نوال رضا الله في لحظة الزمان التي يمكن أن ينقطع فيها وجوده»[٣٦].

إن الإحساس (الخلقي) الحسن يعتبر هنا وعداً بتحقيق القانون، فقد قدّم كنط في مصنف **الدين** الجواب عن السؤال الذي بقي من دون جواب في الفلسفة الخلقية سؤال: لماذا على الإنسان أن يواصل العمل عامة إذا كان الخير جوهرياً لا يقبل الانتقال من العقل المفهوم إلى أعمالنا؟ ونص الجواب: هل يعقل أن نؤمن ـ نظراً إلى وجود الشر الجذري في العالم ـ أن الله الذي كان على العقل العملي أن يسلّم بعد بوجوده تبعاً لمسلّمة الحرية هو من دون سواه الأساس المحدّد للضمير الخلقي بل وكذلك باعتباره من ينبغي تصوره معوضاً لنا عن نقصنا الذي لا تعليل له والعافي (عن خطايانا)؟. وإذاً فالله عند كنط هو الضامن بأن يكون فشلنا في العالم فشلنا الذي نقاضى بمقتضاه، حتى يكون معنى لكون إحساسنا الخلقي يعدّ عملاً (خلقياً)؟ وهنا تتضمّن أطروحة البداية في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** اعتبار الإرادة من دون سواها في العالم ـ وهي التي تقبل بأن توصف بكونها خيرة ـ أطروحة ذات أهمية دينية.

---

(٣٦) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI, s.67.

فبالنظر إلى وجود الشر في العالم يتحوّل مبدأ التنزيه الإلهي تحولاً متناسقاً إلى مبدأ التعليل الديني لطابع العقل المتناهي. وفي المركز من هذا التحليل لا يوجد مشكل إضفاء الطابع الخلقي على الدين بل تأسيس ديني للدين العقلي.

وهذا نص حجاج كنط في القسم الذي عنوانه «في أن مفهوم الذات الخلقية الجماعية هي مفهوم شعب الله(*) الخاضع لقوانين خلقية» من مصنفه **الدين في حدود العقل بمجرده**:

«III ـ إذا كان ينبغي أن يوجد كيان خلقي جماعي فينبغي أن يكون جميع الأفراد خاضعين لتشريع عمومي واحد، وأن يكون بإمكان كل القوانين التي تلزم كل واحد منهم معتبرة أوامر مشرع جماعي واحد. وإذا كان الكيان الجماعي الذي ينبغي تأسيسه كياناً جمعياً قانونياً، فإنّه ينبغي أن تكون كل المجموعة المتحدة هي ذاتها المشرع (القانون الدستوري) لأن التشريع يصدر عن المبدأ القائل إن حرية كل واحد (تكون) بالشروط التي تحدّها والتي بمقتضاها ينبغي أن تكون بإمكان حرية كل واحد آخر مشاركة في الوجود بحسب قانون عام. وحيث تمثل الإرادة العامة وازعاً قانونياً خارجياً. أما إذا كان أحد الشعوب من حيث هو هو شعباً خلقياً فإنّه لا يمكن أن يعدّ مشرّعاً لذاته. ذلك أنّه في مثل هذا الكيان الجمعي تكون كل القوانين قد وضعت كلياً وبحق لتعضيد الأفعال الخلقية (وهو أمر جوّاني ومن ثَمّ فلا يمكن أن يخضع لقوانين إنسانية عمومية) ذلك أنه بخلاف القوانين البشرية التي تكوّن كياناً جماعياً قانونياً، فإن القوانين وضعت حصراً لضبط قانونية الأفعال الشاهدة لا لضبط الأفعال الجوانية (الأخلاق) التي يقتصر الكلام هنا عليها. وينبغي كذلك أن يكون المشرع غير الشعب مشرع يمكن أن يقدم بوصفه مشرعاً عمومياً للكيان الخلقي الجمعي. كما إن القوانين الخلقية لا يمكن أن تتصوّر مجرد قوانين صادرة عن إرادة هذه السلطة السامية (باعتبارها

(*) أسطورة شعب الله (المختار) البديل من عباد الله الشاملة لكل الموجودات حتى وإن فضل عليها الإنسان خليفة في الكون ليرعاه. فعبارة شعب الله بهذا الشرط الذي وضعه كنط تعني أن غير هذا الشعب يمثل الشر الجذري ولم يعد خاصية إنسانية عامة بحيث إن شعب الله يستثني نفسه من الوصمة التي وصم بها الإنسانية.

أحكاماً وضعية تكون مثلاً من دون أن يصدر عنه أمر ينبغي ألا يكون ملزماً) لأنه حينئذٍ لن يكون قانوناً خلقياً، والواجب النابع منه ليس فضيلة حرة بل تكون واجباً قانونياً قابلاً لإلزام المضطر. وإذاً فلا يمكن أن يكون مثل هذا المشرّع إلا مشرّعاً أسمى لكيان خلقي جمعي ينبغي أن تصوّر كل الواجبات بمقتضاه بما في ذلك الواجبات الخلقية باعتبارها في آن أوامره التي ينبغي أن تكون من ثَمّ أوامر يوحي بها القلب حتى يبصرها كل واحد في أعمق أعماق إحساسه الخلقي كما ينبغي أن يكون ذلك في كل كيان جمعي حيث يعلم كل فرد قيمة أعماله. وهذا هو مفهوم الإله من حيث هو حاكم العالم الخلقي. وإذاً فالكيان الخلقي الجمعي ليس هو إلا شعب خاضع لأوامر الله أعني باعتباره شعب الله وهو في الحقيقة لا يتصوّر ممكناً إلا بحسب قوانين الفضيلة (. . .).

إن مثل شعب الله هذا يمكن أن نعتبره فكرة الجماعة المضادّة لمبدأ الشر منه حيث هو توحيد ما تمثل أجزاؤه (ص ٢٥٤) سعياً لنشر الشر الموجود هنا لمنع هذا التوحيد من الحصول وكيف يوجد فينا هذا المبدأ المصارع من الإحساس بالفضيلة ولا يتصوّر باعتباره قوةً خارجيةً إلا بالتمثيل الخيالي.

IV ـ ليست فكرة «شعب الله» (بشرط إعدادها الإنساني) شيئاً آخر إلا أمراً يُحقّق في شكل كنيسة.

فالفكرة السامية لكيان خلقي جمعي وغير القابلة أبداً للتحقيق التام، قد تصاغرت بين أيدي البشر أعني أنها تحوّلت إلى مؤسسة، تحوّلت في كل الأحوال إلى شكل خارجي قابل لأن يتصوّر خالصاً أما في ما يخص الأداة فإن تأسيس مثل هذا الكل بشروط طبيعة الإنسان الحسية (الطبيعية) محدود جداً. فكيف يمكن لنا أن ننتظر تثقيف خشبة معوجة فنخرج منها شيئاً تامّ الاستواء؟

إنّ تأسيس شعب إله خلقي هو إذن عمل لا ينتظر تحقيقه من الإنسان بل من الله ذاته. لذلك فإنه ليس مسموحاً للإنسان بألا يكون عاملاً بخصوص هذه المهمة وأن يترك العناية تسود لكأنه على كل فرد أن يقتصر على الانصراف إلى أموره الخلقية الخاصة تاركاً جملة الأمور المتعلّقة بالنوع البشري (بمقتضى تحديدها الخلقي) لحكمة أسمى بل عليه

بالأحرى أن يكون سلوكه وكأن كل شيء يعود إليه ولا يحق له إلا بهذا الشرط أن يأمل في أن تمكن عناية أسمى من تحقيق جهده الخير وتقويته.

وهكذا فما يتمنّاه كل من له إحساس خلقي «هو أن تتحقق مملكة الرب وأن تحصل إرادته في الأرض» ولكن ماذا عليهم أن يفعلوا حتى يحصل لهم ذلك[*]؟

إن الكيان الخلقي الجمعي الخاضع لتشريع خلقي إلهي كنيسة، وتسمى كنيسة غائبة ما لم تكن موضوعاً لتجربة ممكنة (فكرة مجردة لتوحيد كل النزهاء الخاضعين لحكم العالم الإلهي المباشر ولكن حكمه الخلقي كما تعمل بوصفها نموذج ما يؤسسه الإنسان). والشاهد (منها) هو توحيد البشر في كل يتطابق مع ذلك المثال الأعلى. وفي حدود كون كل مجتمع يؤدّي بذاته إلى أن يكون خاضعاً لقوانين عمومية أو نظام تابع لأعضائه (في علاقتهم بمن يطيعون قوانينه ويهتمون بأخذها بعين الاعتبار)، فإن المجموعة المتحدة هي بالنسبة إلى ذلك الكل (الكنيسة)، الجماعة الخاضعة يطيعون رئيسها الذي ليس هو (سواء سميناه معلّماً أو كذلك راعياً روحياً) إلا خادماً (يحقّق) مهام الرئيس الأعلى الغائب. وفي هذا العلاقة بكاملها يسمّى خادم الكنيسة، كما في الكيان الجمعي السياسي يسمي الرئيس الأعلى نفسه منذ مدة الخادم الرئيس للدولة لكأنه لا يعترف بأي إنسان فوقه (وعادة حتى الشعب كلّه). إن الكنيسة الحقيقية الشاهدة هي التي تمثل مملكة الرب الخلقية على وجه الأرض ما كان ذلك ممكن الحصول بواسطة البشر».

تعليقات:

- وهذا هو مبدأ كل قانون خارجي.

- بمجرد أن نعلم أن شيئاً ما واجب، حتى لو كان من وضع مباشر لمجرد تحكّم من مشرع إنساني فإنه مع ذلك يبقى أمراً إلهياً ينبغي طاعته. فالقوانين المدنية الوضعية يمكن عدّها فعلاً أوامر غير إلهية ولكنها إذا كانت عادلة فينبغي مراعاتها وكأنها في آن أوامر إلهية، فالقاعدة:

(*) يوجد ثابت عند كل هؤلاء الفلاسفة: إنه دورانهم جميعاً حول قضية واحدة تأويلات متوالية للمسيحية. ومعنى ذلك أن الفلسفة أصبحت علم كلام عندهم جميعاً.

«على الإنسان أن يطيع الله بدلاً من الإنسان» لا تعني إلا أن الإنسان إذا فرض ما هو شرير (معارضاً لقانون الأخلاق معارضة مباشرة) فإنه لا يصح أن يطاع ولا يجب، وبالعكس فإذا عارض قانون سياسي مدني ليس في ذاته غير خلقي قانوناً معدوداً إلهياً فإن في ذلك علّةً كافيةً لاعتبار هذا الأخير أدنى من الأول، وذلك لأنه يعارض واجباً واضحاً حتى لو أنه من العسير أن يتمّ التأكد (الشهادة له) بصورة كافية من كونه أمراً إليها بحق حتى يمكن لاتباعه تخطي واجباً موجوداً»[٣٧].

كان كنط تام الوعي بأن الأخلاق التي يجب أن توجد بهذا المقتضى ليست بعد ولأمد طويل متحقّقة. فهو يؤكّد بعد في كتابه **الدين في حدود العقل بمجرده**، من بدايته، أن في الإنسان معركةً قائمةً بين مبدأ الخير ومبدأ الشرّ وأنّه لا وجود لأي ضمانة بأن يخرج الإنسان منتصراً من هذه المعركة. وفي هذا المضمار فإن مفهوم الله في مقام من يكون الأمل الذي يبيّن العقل شرعيته الأمل في انتصار الإنسان من مجال الإمكان عنده. ومن هذا المنظور ينبغي أن نفهم تعريف الدين الذي قدّمه كنط في كتابه **نقد العقل العملي**: فالدين عنده هو «معرفة كل الواجبات باعتبارها أوامر الله لا باعتبارها جزاء»[٣٨]. أما بخصوص وجود الشر في العالم فإن التزامنا اللامشروط بواجباتنا مقصور على ما هو مشروط بفكرة ما يقبل التسليم من دون شرط. ومن ثَمّ فإن علاقة الترابط بين الفلسفة والثيولوجيا قد تمّ الاعتراف بها وقد مدّ كنط بينهما جسراً بفضل فكرة الله (ص ٢٥٥). لذلك أمكنه القول إن الأخلاق تؤدّي إلى الدين[٣٩]. فالإنسان يمكنه أن يأمل في أن ينتج مملكة الرب المقبلة بفضل عمله الخلقي وإذا كان لا يستطيع بعد تحقيقها فإنّه مع ذلك بوسعه أن يحققها في ضميره[٤٠]. «والروح القدس هو الحاكم الحقيقي على الإنسان (أمام ضميره)»[٤١].

وهكذا إذن فكنط لا يؤسّس الأخلاق إنطلاقاً من الدين بل هو

---

(٣٧) Ebd., s. 137-142.

(٣٨) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s.129.

(٣٩) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI, s.6.

(٤٠) Vgl. Schaeffler, 2000, s.61.

(٤١) Kant, AA V, B 220 Anm. Vgl. Schaeffler, 2000, s.60f.

يؤسّس الدين انطلاقاً من الأخلاق(*)[٤٢]. والأخلاق لا تفرض على الإنسان قوانين دينية جديدة (الأحكام) بل هي لا تتوق إلا إلى «اعتبار كل واجباتنا أوامر إلهية». فمن يعتبر أحكام الكنسية «حدوداً إلهية» ويتّبعها في حياته، يقترف سيء العبادة إذ يسقط في الوهم الديني[٤٣]. ذلك أن قوانين الأحكام (الكنسية) ليس لها إلا أهمية ثانوية في حين أن معرفة القوانين الخلقيّة يكمن فيها «التنوير الحقيقي» «لذلك فعبادة الله هي في المقام الأول عبادة حرة ومن ثَمّ فهي خلقية»[٤٤].

يميز كنط بين الدين العقلي القبلي والعقيدة التاريخية المتجلية (الوحي) من دون أن ينفي حقيقة الدين المتجلّية التي يعترف لها بكونها لب الدين العقلي بل إنه يثبت التطابق بين العقل والكتاب (**التوراة والإنجيل**)[٤٥]. لكن ما يعنيه ليس هو المفهوم التاريخي من الدين بل المفهوم العقلي الذي هو نوع من المعيار لعقلانية كل عقيدة منزلة. فالدين العقلي مقدّم عنده إذ لا يمكننا أن نختار إلا على أساسه ما يمكن أن نعترف به وألا نعترف به من الدين المتجلّي.

كما إن التمييز بين الكنيسة الشاهدة والكنيسة الغائبة مرتبط بالتمييز بين العقيدة المتجلّية والدين العقلي. ففي كتابه **الدين في حدود العقل بمجرده** يدافع كنط بصورة جازمة على الكنيسة الغائبة باعتبارها جامعة بين كل الكائنات الخلقية. وكل عضو من هذه الكنيسة يحمل في قلبه مملكة الرب من خلال عمله بمقتضى الأمر الخلقي. والشرط الوحيد للانتساب إلى الكنيسة الغائبة هو الاعتراف بالدين العقلي.

(*) هذا من القضايا الزائفة التي طالما نبهت إليها. فصحيح أن التأسيس يكون من الأخلاق إلى الدين معرفياً: أي إننا لا نستطيع معرفياً أن نصل إلى الحاجة إلى الدين إلا من منطلق الأخلاق. لكن التأسيس الوجودي هو عكسه تماماً؛ ذلك أن الأخلاق من حيث هي حديث الضمير إذا أردنا ألا تبقى مجرد مفعول نفسي فإننا بحاجة إلى أساس أمتن. فتكون العلاقة بين الأخلاق والدين من جنس العلاقة بين العالم والله في أدلة وجود الله. الأخلاق لا تؤسس نفسها مثلما أن العالم لا يفسر نفسه. حاجة العالم إلى الله هي حاجة الممكن إلى الضروري وحاجة الأخلاق إلى الدين من الطبيعة نفسها.

(٤٢) Vgl. Jacobs 1993, s. 144.

(٤٣) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), AA VI, s.168.

(٤٤) Ebd., s.179. Vgl. auch Jacobs, 1993, s. 147.

(٤٥) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blosssen Vernunft* (1793), AA VI, s.13.

٣ ـ فيشته

طوّر فيشته في باكر حياته الفكرية ثيولوجيا فلسفية ونظرية دينية متطابقتين مع (فكر) كنط. فهو مثله ينطلق من فكرة الخير الأسمى في كتابه **محاولة لنقد كل دين متجلٍّ (منزل)** سنة ١٧٩٢. وعنده أننا ملزمون في كل قراراتنا الخلقية أن نراعي الله لأنه هو الوحيد العالم بقيمتنا الخلقية وهو القادر على تحديد ما ننتظره من سعادة بصورة مطابقة لانتظارنا.

وفي الحقيقة فإن القوانين العملية وحدها هي الملزمة وليست إرادة الله. فتحديد الإرادة لا يمكنه أن يحصل إلا بفضل قوانين العقل العملي. وهنا يصل فيشته فكره بأطروحة الاستقلال التي تقول بها فلسفة كنط الخلقية والدينية. فلا يمكن لفكرة الله أن «تقوي احترام قانون الأخلاق عامةً لأن كل احترام لله يستند إلى مجرد ما يتم التعرف إليه من تطابق مع هذا القانون الخلقي ومن ثَمّ فهو يستند إلى احترام القانون»[٤٦]. وبذلك فقد تمّ الاعتراف بأن قوانين العقل هي قوانين الله، واعترف فيشته بالله مشرّعاً على نحوين[٤٧]:

أولاً فعلى النحو المتجاوز للطبيعة باعتباره الوعي بالذات للقانون الخلقي (موجود في الأذهان).

ثانياً فبتوسط «مبدأ كائن متعال على الطبيعة خارجنا (موجود في الأعيان)».

وبمقتضى ذلك يميّز فيشته بين نوعين من الدين:

دين طبيعي يستند إلى المبدأ الأول

ودين (متجلٍّ) منزل من عند الله يحيل إلى علية إلهية متعالية على الطبيعة موجودة في عالم الحواس.

فالتنزيل (التجلي) باعتباره تأثيراً متجاوزاً للحس في العالم الحسي يستنتجه فيشته قبلياً من مبادئ العقل الخالص. وهو يرى أن الله يعلن فيه عن

---

(٤٦) Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), SW V, s. 55.

(٤٧) Vgl. Ebd., s. 60.

نفسه لنا باعتباره مشرّعاً خلقياً. ولا يبين فيشته في الاستنتاج إلا إمكانية مفهوم التجلي ولكن ليس صحته الموضوعية. فالإنسان عنده مواطن في عالمين: فباعتباره جزءاً من العالم الحسي يخضع الإنسان إلى قوانين الطبيعة وباعتباره كائناً من عالم متجاوز للطبيعة فإن ما يحدّده هو قانون الأخلاق.

ويسوي فيشته بين دين العقل وتمام الإنسان الخلقي الأسمى[٤٨]. فلا يمكن أن يقتصر الدين على مجرد مسلّمة من مسلّمات العقل العملي لأنه ينبغي أن يستعمل بوصفه «أحد مقوّمات تحديد الإرادة». والدين ليس «معرفةً ميتةً من دون تأثير عملي». الدين شيء «يلزمنا وفي الحقيقة يلزمنا بصورة أقوى مما نكون من دونه»[٤٩].

إن الله من حيث هو مسلّمة عقلية وسلطة توحيد لنظامين في آن: **أحدهما** هو النظام المستند إلى علية الطبيعة **والثاني** (هو النظام الذي) يسود (عالم) الحرية.

«إن غاية كلّ تجلٍّ هي الأخلاق الخالصة»[٥٠]. لذلك فالدين يفترض شرطاً حرية الإنسان التي لا يجبرها (بشيء). وهو يرفض نشر الدين بالجبر أو اتباعه بصرامة. والتنزيل الذي يظهر به الله نفسه للإنسان لا يمكن أن يكون إلا أداة خلقية. وهنا يستعمل فيشته الحرية الخلقية الكنطية (ص ٢٥٦) معياراً للحكم في عقلانية أحد أديان التجلي (المنزلة) أو عدم عقلانيته[٥١]. وكل دين منزل ينبغي أن ينبئنا بأن الله مشرّع خلقي ولا يمكننا أن نعتقد إلا في الدين الذي يكون هدفه التشريع الخلقي وبيان أنه صادر عن الله[٥٢]. فليس يمكن إلا لمثل هذا الدين أن يكون أصله إلهياً. «والإله المأنسن لا يصح وجوده بصورة موضوعية بل صحته مقصورة على الوجه الذاتي»[٥٣].

---

(٤٨) Vgl. Ebd., s.87.

(٤٩) Ebd., s. 43.

(٥٠) Ebd., s.114.

(٥١) Vgl. Siep, 1992, s. 117.

(٥٢) Vgl. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarugn* (1792), SW V, s.74.

(٥٣) Ebd., s.136.

إن توسيع المعرفة بالعالم الغيبي على أساس التجلي (الوحي) غير ممكن من منطلق خلقي ومعرفي. «فهذه المعارف لن تزيد أخلاقنا شيئاً بل هي ستنقصها». ولذلك فهي مما لا يريده الله[٥٤]. ومعرفة جوهر الذات الالهية مستحيلة بمقتضى المبدأ. «فالله غيب مطلق: ومفهومه يصدر قبلياً من العقل الخالص صدوراً خالصاً ومطلق البساطة»[٥٥].

لا يمكن للتجلّي (للوحي) أن يعلمنا إلا بما يتلو عن مبادئ العقل. أما هل إن التجلي (الوحي) له مصدر إلهي فأمر لا يمكن تبينه إلا من كونه متوافقاً مع العقل العملي. فمبدأ الأخلاق الذي يضعه التجلّي (الوحي) ينبغي أن يتطابق مع مبدأ العقل العملي[٥٦]:

«إنّ قانون الأخلاق فينا هو صوت العقل الخالص العقل المجرد (. . .) ومثلما يخاطبنا العقل يخاطب كل الكائنات العاقلة كما يخاطب الله ذاته. ولا يستطيع أن يوجب علينا مبدأ آخر ولا أن يعين لنا حالات خاصة تتأسس على مبدأ آخر، وذلك لأنه هو نفسه لا يحدّده أي مبدأ آخر (غير قانون الأخلاق)»[٥٧].

وفي زمن خصومة الإلحاد أكّد فيشته بصورة أقوى ممّا فعل في محاولة نقد لكلّ تجلٍّ (وحي) أن الدين والأخلاق شيء واحد(*):

«إنّ الدين من دون الأخلاق معتقدات خرافية تخادع الشقي (الفعلي) بما تمدّه به من أمل زائف فتجعله عاجزاً عن كل سعي لتحسين وضعه. والأخلاق المزعومة من دون دين قد تكون تغييراً نزيهاً خارجيّاً للحياة؛ إذ إن الإنسان يعمل ما هو عادل ويتجنب ما هو شر خوفاً من التبعات في العالم

---

(٥٤) Ebd., s.119.

(٥٥) Ebd., s.137.

(٥٦) Vgl. Ebd. s.125.

(٥٧) Ebd., s.121.

(*) فكرة الوحدة بين الدين والأخلاق بدلالتها الثانية أعني رد الديني إلى الخلقي في الواجب أعني الديني في ذاته وليس في صورته المؤسسة أعني عكس رد الخلقي إلى الديني في التعيين المؤسسي من الثوابت القرآنية. وفي هذا المضمار يمكن أن نجد اقتراباً شديداً بين المثالية الألمانية في صورتها الكنطية بالرغم من ما سيطرأ لاحقاً عليها في المثالية الغالية في صورتها الهيغلية من تناقض تام مع الإسلام. من هنا أهمية التمييز بين مراحل المثالية الألمانية بل وبين مدارسها المتساوقة كذلك.

الحسي، إلا أنّه لن يحب الخير أبداً ولن يعمل الخير من أجل الخير»[٥٨].

ينطلق فيشته من مفهوم الأنا، أي المطلق في ذاته والذي هو عامل بذاته، وهو ذو سلطان على كل ما هو حسي (انظر قسم فيشته من الفصل الرابع: المعرفة والعلم) فالأنا حر. وهذه الحرية لا تأتيه من خارجه بل هو يضعها بذاته، فهو ذاته ـ ومعه أهدافه ـ ينتسب إلى عالم الغيب. والأنا يتحدّد خلقياً، وعلى كل حال فإن تحديدنا الخلقي ليس قابلاً للتفسير وهو يستند إلى اليقين المباشر النابع من الإيمان. وهذا الإيمان يمثل قاعدة ثابتة في النظر والعمل قاعدة تؤسّسها حال الإنسان الخلقية. والأهداف الخلقية معطاة مباشرة، وتتمثّل مهمة الأنا الأساسية في تحقيق الأهداف الخلقية في العالم الحسي:

«تقول النظرية المتعالية: إن العالم ليس أكثر من كونه رؤيتنا التي تمّ تعيينها حسياً بفضل قوانين عقلية مفهومة، رؤيتنا لعملنا الذاتي الجوّاني باعتباره عقلاً خالصاً ضمن حدود غير مفهومة كنا ذات مرة سجناء فيها»[٥٩].

ينطلق فيشته مثله مثل كنط من وجهة نظر خلقية من «مبادئ قبلية (. . .) للعقل العملي». لذلك فيمكنه أن يقول إن «عالمنا هو مادة واجبنا التي جعلت حسيّة»[٦٠]. فواجباتنا الخلقية تتجلّى في العالم الحسي، والأهداف الخلقية معطاة مباشرة، إذ نحن لا ننطلق في دائرة الأخلاق من الإمكان إلى الواقع بل بالعكس:

«فذلك لا يعني أنه: «يجب علي إذن أستطيع» (بل هو يعني) «أستطيع إذن يجب علي»، فما يجب علي هو الأول والأكثر مباشرة، وهو أمر غني عن أي تفسير آخر ولا تبرير ولا إذن. إنه معروف[*] بذاته وهو حقيقي في ذاته»[٦١].

---

(٥٨) Fichte, *Appellation an das Publikum* (1799), SW V, s.K209.

(٥٩) Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), SW V, s.184.

(٦٠) Ebd., s.185.

(*) وفي هذا تبرير لخيارنا ترجمة زتلشكايت (Sittlichkeit) بالمعروف والمنكر. ذلك أن القصد ليس العوائد والتقاليد بل هو المعروف بذاته من القيم الخلقية التي تمثلها الفطرة والتي يعتبرها فيشته هنا غنية عن التفسير والتبرير والأذن.

(٦١) Ebd., s.183.

إن النظام الخلقي هو الإلهي (عينه)[٦٢]. وهذه هي الفكرة المركزية في أعمال فيشته التي كتبها في زمن معركة الإلحاد: فهو يقصد بالله النظام الخلقي، وليس الدين عنده إلا إيماناً عملياً في حكم العالم حكماً خلقياً، أو هو الإيمان الحي بمملكة الرب التي ستتحقّق على وجه الأرض[٦٣]. وذلك النظام الخلقي الحي والفاعل هو الله: فلا نحتاج إلى أي إله آخر[٦٤]. (وإذن) ففيشته يردّ القول بإله باعتباره ذاتاً موجودةً قائمةً بذاتها تكون علّة للنظام الخلقي:

«لا وجود لأي أساس في العقل غير ذلك النظام الخلقي الذي للعالم أساس نحتاج إلى أن نذهب إليه أو أن نسلم استنتاجاً من المعلول إلى العلّة بذات خاصة تكون علة لهذا النظام الخلقي للعالم»[٦٥].

كما إن مفهوم الوجود لا يطابق صفة من صفات الله، فالله ليس وجوداً وليس ذاتاً بل له خاصية الحدث. ولكننا لا نستطيع من دون (التسليم بفكرة) الله أن نثير مسألة حقيقة (ص ٢٥٧) الأخلاق إثارة مناسبة لها. ومن خاصية جوهر الإنسان أنه يحدد حقيقته الباطنة من خلال «توقه إلى اللامتناهي» وهو توق لا يمكنه أن يرضيه إلا بفضل النظام الخلقي للعالم[٦٦].

ومسألة هذا النظام الخلقي للعالم يضعها فيشته بالعودة إلى مفهوم الحرية. فنظام العالم الخلقي لا يمكن تصوّره من دون الحرية: «فلا يمكنني أن أشكّ في هذه الحرية وتحديدها هذا من دون أن أتخلّى عن ذاتي»[٦٧]. والحرية مرتبطة ضرورة بالوعي بالذات ومن الوعي بالحرية تنتج فكرة الله التي هي فكرة مرتبطة ضرورة بحكم خلقي إلهي للعالم[٦٨]. وعلى هذا

---

(٦٢) Vgl. Ebd., s.185.

(٦٣) Vgl. *Fichte und Forberg, Entwicklung des Begris der Religions*, in: AW III, s.137.

(٦٤) Vgl. Ebd., s.186.

(٦٥) Ebd., s. 186.

(٦٦) Vgl. Fichte, *Appellation an das Publikum* (1799), SW V, s.205.

(٦٧) Ebd., s.182.

(٦٨) Vgl. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttlichen Weltregierung* (1798), SW V, S.178-189.

الأساس يثير فيشته مسألة حقيقة الإلزام الخلقي: فما هو حقيقي؟ وما هو خير؟ وهل يوجد شيء يكون حقيقياً بإطلاق وخيراً بإطلاق(٦٩)؟ والأمر بالنسبة إلى فيشته يتعلّق بضمان اليقين بالدين الفلسفي. فهو متيقّن من أن «الوعي بوجود تحديد سام ومتعال على الحاسية ومطلق الاتصاف بالواجب»، لا يمكن أن يصدر عن التجربة بل إن هذا التحديد يوجد باعتباره تجربة الضمير في باطننا. والأساس الأخير لليقين هو «صوت الضمير الباطن الآمر مباشرة وغير القابل للمحو وغير المخادع»(٧٠). وإذن فالضمير هو التجربة الأصلية المطلوبة التي تستند إليها القناعة بالصفة الخلقية المحدّدة للإنسان التجربة التي تستند من ثَمّ على فكرة الله الآمر (والناهي). وبفضل الضمير يعلم الإنسان انتسابه إلى عالم متعالٍ على الحس، والشعور باليقين أصلي خالص شعور ليس بذي وسيط وهو لا يقبل الوصف بكونه شعوراً حسّياً بل هو شعور روحي وعقلي. فـ «سماع صوته وطاعته النزيهة والبريئة من دون خوف ولا دهاء ذلك هو محددي الوحيد وذلك هو هدف وجودي كله»(٧١).

إن الدين نتيجة للأخلاق، فالإنسان يريد في المقام الأول القيام بواجبه ثمّ بعد ذلك ينتج الدين من الأخلاق(٧٢):

«والآن فذلك هو حسب رأيي محل العقد الديني. فهذا الفكر الضروري واقتضاؤه نظاماً عقلياً وقانوناً ومؤسسة أو هو كما نريد الفكر الذي بمقتضاه نتجت ضرورةً الأخلاقُ الحقيقية ونقاوةُ القلب الجوانية»(٧٣).

كل عقد ديني في إلهي «يتضمن أكثر من مفهوم النظام الخلقي هذا (. . .) (ليس إلا) اختلاقاً وعقداً خرافياً»(٧٤).

لكن فيشته لم يعد في مصنفاته المتأخرة منذ سنة١٨٠٠ يثير كما في

---

(٦٩) Ebd., s.202.

(٧٠) Ebd., s.205.

(٧١) Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), SW II, s.258f.

(٧٢) Vgl. Fichte, *Aus einem Privatschreiben* (1800), SW V, s.391.

(٧٣) Ebd., s. 394.

(٧٤) Ebd.

معركة الإلحاد حوالى ١٨٠٠ مسألة الطابع الملزم لقانون الأخلاق بالنسبة إلى كل أنا أعني بالنسبة إلى كل كائن بشري بل أصبح يثير الطابع المؤسّس لقانون الأخلاق بالنسبة إلى العالم الخلقي. ففي الكتاب الثالث من **حد الإنسان المقوم لذاته** (*Die Bestimmung des Menschen*) سنة ١٨٠٠ ـ وعنوانه **الإيمان** ـ شرح فيشته المشكل متشوفاً إلى مفهوم إرادة الأنا المحددة خلقياً بعد أن كان قد بيّن في الكتاب الأول أن الأنا ليس خاضعاً لعلاقة سببية بالأشياء. وهو يرفض دغمائية الفلسفة التي تمثلها الواقعية الساذجة والتي تسمو بالتصوّرات الغفلة للفكر العامي إلى سند فلسفي، أما المثالية فتدّعي أن الأنا لا يمكن أن يُتصوّر تصوّر الموضوع. فالأنا ذاته ينبغي أن يكون مبدأ المثالية وأصل التجربة. ليس الأنا هو الذي يتبع الموضوعات بل الموضوعات هي التي تتبع الأنا (انظر الفصل الرابع: المعرفة والعلم)

إن الأنا يجد أن التحديد على طريق التصور ليس مجرد علم بل هو فعل «إنما أنت موجود لتعمل وعملك هو وحده المحدِّد لقيمتك»[٧٥].

إنّ العلم الذي ينبغي أن يعمل الأنا بمقتضاه لا يتكوّن بتأثير الأشياء الخارجية؛ فالعلم العملي هو النموذج الذي يتّصف به الإيمان بحريّتنا وبعملنا وبالقوانين المعينة لعمل الإنسان. لكن المنظور الآن قد تغيّر تغيّراً أساساً، فالتحديد الحقيقي للأنا لا يتبع علم العلم بل هو تابع للوعي الخلقي الموجود لدى كل إنسان وجوداً مباشراً: «إن قوانين العمل بالنسبة إلى الذوات العاقلة يقينية ومباشرة ولا يقين لهم بعالمهم إلا بفضل يقين تلك القوانين»[٧٦]. فالإنسان «مواطن في ممكلة الحرية وهو فاعلية العقل بذاته نفسها»[٧٧]. والإنسان ذات قادرة على التشريع الذاتي بفضل إرادتها، وليست الإرادة المحدّدة خلقياً بأقلّ تحرراً من شروط النظام الخلقي التي يكوّنها وهي مثله «خالدة»[٧٨]. وفي النظام الروحي للإرادة يحيا العقل اللامتناهي، والنظام الروحي الخالص يمدّ النظام

---

(٧٥) Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), SW II, s.249.

(٧٦) Ebd., s. 263.

(٧٧) Ebd., s. 283.

(٧٨) Vgl. Jacobs, 2000, s.102.

الحسي بـ «دلالته وبالغائية والقيمة». فالعالم الحسي ليس إلا ظهور النظام المتجاوز للحس الأسمى والخالد، والإنسان الذي يعمل بمقتضى القانون الخلقي ينتسب إلى هذا العالم الإلهي المتجاوز للعالم الحسي والذي هو ليس عالماً مقبلاً بل هو عالم حاضر.

إن الإرادة هي إرادة القانون، إنها بذاتها قانون، والإرادة الخالصة التي تعمل بذاتها هي واقعة عملية وهي «مطلقة بذاتها وهي في آن عمل ومنتج»[٧٩]. ويوجد عهد روحي بين «تلك الإرادة السامية»، وكل الذوات العاقلة المتناهية. إن دور (ص ٢٥٨) المبلِّغ يؤديه الضمير «الذي يبلّغني كيف أني أشغل سهمي من نظام العالم الروحي أو من الإرادة اللامتناهية التي هي ذاتها نظام هذا العالم الروحي الذي انضم إليه»[٨٠]. وبمجرد أن يسلك الإنسان بمقتضى القانون الخلقي يعلم أنّه لا يعيش في العالم الحسي وحده بل هو يعيش كذلك في عالم روحي أو في عالم الإرادة أو عالم الحرية.

إن القانون الذي يصبو إليه العقل الفاعل بذاته لا يمكن أن يفهم من منطلق أي شيء آخر عدا العقل الفاعل بذاته. لكنّ الإنسان ليس في مستطاعه أن يدرك كل نظام العالم الروحي، إنما هو «أحد الأعضاء في سلسلته»؛ فالإرادة هي «الوسيط بيننا جميعاً»، وعالم الغيب «نسق من الإرادات الفردية الكثيرة: إنه ذلك التوحيد والتفاعل المباشر بين إرادات كثيرة قائمة بذاتها ومستقلّة»[٨١].

إن إرادة القانون السامية ليست قابلة للإدراك بالذات، ولكنها قابلة لأن نتصورها، فهي تمثّل ميثاقاً روحياً بين كل الذوات المنتسبة إلى عالم العقل. والمعرفة الروحيّة والتفاعل (التأثير المتبادل) سواء الموجود في العالم الحسي أو في العالم الروحي غير مفهومين لكنهما يقبلان التفسير عندما نسلم بـ «الواحد الذي تترابط فيه بنظام من العلاقات والذي بمقتضاه تنفصل بذاتها بفضل الإرادة اللامتناهية التي تحفظ كل شيء في

---

(٧٩) Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), SW II, s.297.

(٨٠) Ebd., s. 298.

(٨١) Ebd.

دائرتها وتحمله»[٨٢]. إن الإرادة الخالصة هي التي تخلق العالم[٨٣]، وفي هذا السياق يتكلّم فيشته على الله حتى لو أنّه لم يستعمل الكلمة هنا[٨٤]، فكل حياتنا هي حياته، ونحن في يده ونبقى فيها ولا أحد يمكنه أن يقتلعنا من قبضة هذه اليد، إننا خالدون لأن هذه اليد خالدة[٨٥].

يفسّر فيشته استقلال العقل بمفهوم الرب، وليس محل الله في الفلسفة النظرية بل محلّه في الفلسفة العملية. فالعقل العملي يحظى بالأولوية عند فيشته ولا يستطيع العقل النظري من دون العقل العملي أن يؤدّيَ مهامه، وفيشته يواصل المنظور الكنطي لكونه ينزل مفهوم الله في العقل العملي. إلا أنّه غير تصوّر الله، فالله لم يبقَ عنده كما كان عند كنط الضامن للتطابق الأخير بين الأخلاق والسعادة. والله ليس «القاضي العادل» الذي يمكّن الإنسان دائماً من السعادة المطابقة لكرامته الخلقية. والقانون الكلي لا يشغل المركز عند فيشته بوصفه واقعة العقل ضمن تجارب العقل الخالص بل هو يريد أن يفهم مجعولية قانون الأخلاق (des Sittengesetzes Gemachtsein) باعتبارها فعلاً واقعاً[٨٦].

وقد طوّر فيشته في أعماله المتأخّرة وخاصة في **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤ وفي **الدروس حول الدعوة إلى الحياة السعيدة** سنة ١٨٠٦ «**معقولية لا معقولية**» الله ـ وهو يتكلّم خاصة على المطلق ـ باعتباره الشخص (الذي هو صاحب الدور) الأساس في أنطولوجيته المتعالية.

حاول فيشته في (كتابه) **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤ وبصورة مختلفة عن كل المرّات الأخرى أن يؤسّس نظرية متناسقة حول الله في إطار نظرية الوعي. وغالباً ما اعتبرت هذه النظرية في الأدبيّات المتعلّقة بفيشته نظرية (مخصّصة) بكاملها للوعي الإلهي وأولت تأويلاً يجعل الله عند فيشته الشرط الأول والأخير لوعينا[٨٧]. وقد قال فيشته في **نظرية العلم**

---

(٨٢) Ebd., s.301.

(٨٣) Vgl. Ebd., s. 303.

(٨٤) Jacobs, 2000, s. 103.

(٨٥) Vgl. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), SW II, s.303.

(٨٦) Vgl. Ebd.

(٨٧) Vgl. Janke, 1993, s.34.

لسنة ١٨٠٤، إن مفهوم العمل المطلق ينبغي أن يوضع (موجوداً) وأنّ شكل الإدراك العقلي ينبغي أن يمحي ليذوب في مادته، وخلال حصول ذلك يشعّ النور. فإذا حصل ذلك حقاً وجب وضع المفهوم ومحوه فيوضع وجود غير قابل للإدراك العقلي بالذات. وإذا كان النور ينبغي أن يوضع كان كل ما قيل قد وضع بفضل هذه القضية[٨٨]، وحتى يمكن أن يظهر النور فلا بد قبل ذلك من أن يحذف التصوّر، إن إفناء التصوّر يجلب النور. فيقذف الحدس بـ «الوجود الجوهري» عندما يعبّر عنه بالتصوّرات وحدس المطلق الموضعن يبيّن هو ذاته في التصوّرات. إن إدراك المطلق إدراكاً تصوّرياً مرتبط بالمشروطية المتبادلة بين التصوّر والنور. فالـ «شارط هو المفهوم والحياة وظهور النور. وظهور النور يشرط هو بدوره وجود المفهوم ومن ثَمّ فهو تشارط متبادل وكل تفكير لأعضاء (هذه المجموعة) مشروط من خارجه»[٨٩].

يتكلّم فيشته هنا على «تصور أصلي» يعمل مع صورة المطلق ومع النسخ المحاكي له. فالتصوّر الأصلي هو «عامل قوة» الوجود الجواني «لوحدة عضوية شارطة للتخالل (بين الموجودات=تنافذها بعضها في بعض): ووجودها لذاتها (. . .) وتنظيم للتخالل جواني وجوهري وليس بعد بأي حال مكوناً في الخارج هو وحدة مطلقة، ومن ثَمّ فإن الوحدة المطلقة تتأسّس بذاتها وتفسّر ذاتها»[٩٠]. والنور يضع بمحو التصور وجوداً قائماً بذاته غير متصوّر[٩١]. إن إفناء التصوّر يوجد إلى جانب الوعي الذاتي وإفناؤه يعني في آن فناء الأنا في النور الخالص[٩٢].

طوّر فيشته في **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤، عدة مقابلات في محاولاته الإحاطة بالمطلق، والمقابلتان الأساسيتان توجدان بين الوجود والنور ثمّ بين النور والتصوّر. ولمقابلة النور الأصلية فرعان هما الوجود والفكر، والنور يتضاعف إلى ظهور ووجود. فهو تارةً يشرط وجود الجواني وحياته

---

(٨٨) Fichte, *Wissenschaftslehre* (1804), 4. Vortrag, SW X, s.119.

(٨٩) Ebd., s. 143.

(٩٠) Ebd.

(٩١) Vgl. Ebd., s.146.

(٩٢) Ebd., s. 148.

ليضع وجوده المطلق بإفناء التصور وطوراً يضع في إدراكنا وبالنسبة إليه (ص ٢٥٩) (وجوداً) خارجياً وموضوعياً[٩٣]. و«ثَمّة كيفيتان مختلفتان من النور نكوّنهما ونحياهما إحداهما غير مباشرة وبصورة خارجيّة بتوسط التصوّرات والثانية مباشرة بإطلاق وتكون بتوسط ذاتها» و«حياة النّور الجوانية هذه (تكون) غير متصوّرة بإطلاق»[٩٤].

عندما نثير مسألة الله فإنّنا لا نعلم إن كان ينبغي لنا أن نعتبره النور الحي أو التصوّر أو الوجود القائم بذاته. فهل الله هو الوجود القائم بذاته الذي يتجلّى للحدس؟ يردّ فيشته هذا التصوّر ويؤكّد أن «الله لم يعد قابلاً لأن يوضع في الوجود الميت بل هو ينبغي أن يوضع في النور الحي» وذلك لتجنب التسليم بإله ميت. والنور بذاته حي وبفضل هذه الحياة الجوانية الذاتية له ينقسم إلى **تصور ووجود** إنه «حياة النور الجوانية المطلقة التي لا يمكن أن نصادفها إلا في الحياة ذاتها، وليس في أي مكان آخر خارجها»[٩٥] وليس هو في متناول الإدراك. ولا يمكن لنا أن نتكلّم عليه (باعتباره) عند فيشته «الواقع الحقيقي في المعرفة»[٩٦] إلا بالسلوب من التصورات. وعنده أن «مفهوم الواقع الفعلي (الحق) متماه مع حياة النور المطلقة». وعنده أنّه لا ينبغي أن يعدّ مماهياً لمفهوم الوجود (=الموضوعية) لأنّ هذا المفهوم أمر منغلق على ذاته ومن ثَمّ فهو «قيام بالذات وسكن إليها ميتان»[٩٧].

إن مسألة جوهر المطلق هي عند فيشته مسألة الحقيقة في آن (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق) فمن **جهة أولى** تفهمنا نظريته في العلم صدور انعكاس لإنتاج تنوّع عالم الوعي الإنساني عن وحدة الوجود الإلهي لكنها من **ناحية ثانية** تفسر لِمَ يبقى وعينا الموضوعي للمطلق في إطار شكل العلم غير معقول. وبذلك يؤسّس فيشته الفكرة التي كان يعقوبي يمثلها سابقاً فكرة عدم معقولية المطلق. ففي «مفهوم المفهوم»

---

(٩٣) Ebd.

(٩٤) Ebd., s. 149.

(٩٥) Ebd., s. 147.

(٩٦) Ebd., s. 162

(٩٧) Ebd., s. 163.

يتبين شرط ما لم يعد معقولاً: ومن ثَمّ يتكلّم فيشته على «الحدس العقلي» الذي يقصد المطلق الذي لا يمكن البلوغ إليه بتوسط الحدس الحسي، وما يحدس فيه ليس أمراً خفياً لا يدركه إلا المصطفون بل هو قدسية الحقيقة ذاتها التي تنير كل إنسان (يأنس نورها كل إنسان).

ومن **جهة ثانية** فإن فيشته يفرض على التفكير الفلسفي أن يتصوّر الحدس العقلي بدقة، فتبلغ العقلانية المتعالية بذلك (أقصى) حدّها؛ إذ هي تبيّن أن شكل تأمل الأنا يصدّه عن إدراك أساس وعيه الذاتي المطلق (يقف حجر عثرة في طريقه): فالوعي بالذات ينفصل بشكل علمه التأملي الذاتي عن (يقطع صلته بـ) المطلق.

ولا يمكننا أن ننفذ إلى المطلق إلا بالبداهة المباشرة، ويوجد فرق وجودي بين الأيس المطلق المنفتح بذاته ووجوده خارج ذاته في الوعي. فالمطلق لا يمكنه أبداً أن يتأنن (يوجد في الأعيان ليكون إنية) فيصبح موضوع وعي. ويؤكّد فيشته في نظرية العلم لسنة ١٨٠٤ الطابع الرهيب لإنتاجية العقلانية التفكّرية، وكذلك طابعها الهدام. وهنا يحصل جهده الساعي للتفكير في حدود المفهوم.

ولأنّ المطلق وحدة يتداخل فيها الوجود والحياة فإنه وحدة منغلقة على ذاتها وتتضمّن الواقع الفعلي كلّه. وعندما نقول عن المطلق بصورة مجرّدة إنه «موجود من ذاته وفي ذاته وبذاته»[٩٨] فإن هذه المجردات (من ذاته وفي ذاته وبذاته) ينبغي أن تدرك إدراكاً جوانياً وليس باعتبارها تناقضاً في حياة المطلق الجوانية. فالأمر لا يتعلّق بتصورات دقيقة بل برموز من أجل عمل لا ينير (صاحبه) إلا عند تمّه[٩٩]. ويستعمل فيشته حروف «من» و«في» و«بـ» وينفي في الوقت نفسه العلاقات التي تتضمّنها هذه الحروف. ففي العرض السادس عشر من **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤ عرض فيشته مبدأ آخر بخصوص المطلق: «إنه عين حياة وعين وجود منغلقة على ذاتها (مختومة) فلا تستطيع الخروج منها أبداً»[١٠٠]. ثمّ

(٩٨) Fichte, *Wissenschaftslehre* (1804), SW X, s.205.

(٩٩) Vgl. Jacobs, 2000, s.106

(١٠٠) Fichte, SW X, s.212.

استعمل عبارة «الوجود وحدة حية منغلقة على ذاتها بإطلاق، إن الوجود والنور شيء واحد»[١٠١].

إنّنا نحن الذين نحقّق بناء المطلق، ولكننا لا نفعل ذلك إلا إذا أدركنا أنّنا «الوجود ذاته وأنّنا نتطابق معه»[١٠٢]. ولكن عندما يظهر لنا الوجود ويظهر لنا في الحقيقة باعتباره عيناً فإنّه يبني ذاته بذاته بإطلاق. وأصل هذا البناء ليس معقولاً لنا.

لم يبقَ فيشته عند هذه النتيجة السلبية في نظريته في الوجود والحياة بل هو قد وجد في الحدس الديني قرباً خفياً من الوجود والحياة الإلهيين. فطوّر في كتابه **هداية إلى حياة النعيم** أو كذلك في كتابه **نظرية الدين سنة** ١٨٠٦ نظريته الناضجة في فلسفة الدين، ويمكن أن تُقرأ هذه النظرية باعتبارها فلسفة فيشته التطبيقية[١٠٣]. فمنذ درسه الأول كان فيشته قد أسّس ميتافيزيقا متعالية في الحياة: «إن الحياة هي بذاتها نعيم»[١٠٤] وهي متماهية مع الوجود، وفي المركز يوجد همّ الإنسان الوجودي الذي يدين بجذره العاطفي للحب، «فهذا الحب الموجود هو عينه حياتك وجذره هو مقام حياتك ومركزها»[١٠٥]. إن الحياة الحقيقية تتوجّه «بفضل الحب إلى الواحد والثابت والخالد». إن موضوع الحب الحقيقي هو الله في حين أن موضوع ظاهر الحب هو (ص ٢٦٠) المتغير في العالم. إن الإنسان يميّزه «الصبو إلى الخلود» الذي باعتباره نزوعاً «يسعى إلى الاتحاد مع الباقي ليفني الجذر الأعمق للوجود المتناهي»[١٠٦]. وهذا النزوع لا يعبّر عنه الشعور (الإحساس) بل المعرفة. والحياة الحقيقية والنعيم يوجدان في الفكر والوعي بالذات الذي له وحده القدرة على تعقل الحياة: «والحياة الحقيقية تعني الفكر الحقيقي ومعرفة الحقيقة»[١٠٧]. وشرط الحياة

---

(١٠١) Ebd., s.245.

(١٠٢) Ebd., s.214.

(١٠٣) Vgl. österreich, 2000 s.110.

(١٠٤) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), SW V, s.401.

(١٠٥) Ebd., s. 403.

(١٠٦) Ebd., s. 407.

(١٠٧) Ebd., s. 410

الحقيقية عند فيشته هو إيمان الإنسان بالله: «لكن هذا الإيمان هو عنده ما أطلقنا عليه اسم الفكرة نفسه: الإدراك الوحيد الصادق لذواتنا وللعالم في ذات الله الثابتة (التي لن تجد لها تبديلاً)»[١٠٨].

وقد زاد فيشته في كتابه **هداية إلى حياة النعيم** هذه النظرة تطويراً، النظرة التي أخذها عن فلسفة يعقوبي في الإحساس (الشعور) والإيمان[١٠٩]. فكتاب الهداية يواصل ذلك الفكر ذا التوجه الصوفي النوعي ذلك الفكر الذي كانت طليعته قوية بعد في **نظرية العلم**[١١٠] لسنة ١٨٠٤. ونظرية حياة النعيم في كتاب **الهداية** تجعل نظرة فيشته الدينية ـ التي تمثّل في زمن خصومة الإلحاد نظرته التي تؤسس نظاماً خلقياً للعالم والذات المتعالية ـ تجعلها محل نظر جذري (تجعلها موضع سؤال جذري).

وقد لجأ فيشته في كتاب **الهداية** في آن إلى فكرة الوجود في الميتافيزيقا الكلاسيكية وحاول ربطها بالفلسفة المتعالية النقدية. والمعلوم أن الوجود ليس معطى مباشراً في منظور الفلسفة المتعالية بل هو معطى بتوسط الوعي. والفرق الجوهري بين نظرية الوجود الكلاسيكية والفلسفة المتعالية النقدية الحديثة يستند إلى كون هذه الفلسفة الأخيرة تتكلّم «عن الوعي بالوجود» وهي لا تقول «لا وجود إلا للوجود» بل هي تحمل بفكرها «الموجود» (الهو)[*] على الوجود». أما نظرية الوجود الكلاسيكية فإنّها لا تنتهي «أبداً إلى إنية (. . .) إلى خروج إلى العين وتجلٍّ لهذا الوجود»[١١١]. وهنا يميّز فيشته بين الوجود (الأيس) وإنية الوجود (وجود الأيس في العين). فإنية الوجود[**] هي الوعي بالوجود أو تصوّر الوجود (الوجود الذي يدركه الوعي)[١١٢]. والوجود المطلق ينبغي أن يُميّز من

---

(١٠٨) Ebd., s. 412.

(١٠٩) österreich, 2000, s. 112.

(١١٠) Hirsch, 1914, s.124.

(*) وهما الترجمتان العربيتان التقليديتان للرابطة الحملية الوجودية «إيست» هنا.

(١١١) Fichte, SW V, s.439.

(**) نحن مخيرون بين أن نقابل بين الوجود والإنية مقابلة الزاين والدازاين أو أن نعود إلى المقابلة الكِندية فنسمي الزاين أيساً ونسمي الدازاين وجوداً. وفي كل الأحوال فالعرب استعملوا كذلك المقابلة وجود موجود ولكن بمعنى المقابلة بين الوجود العام والرابطة الحملية في القضية.

(١١٢) Ebd., s. 440.

الإنية وأن يُقابل بها، والوعي بالوجود هو «الشكل والكيفية الوحيدة الممكنة لإنية الوجود ومن ثَمّ فهو عينه ذو مباشرة تامّة وهو بصورة مطلقة وخالصة إنية الوجود هذه»[113]. وعند وصلها بالرب يكون ما يتلو عن ذلك على هذا النحو:

«ليس الله بمقتضى باطن حقيقته وفي ذاته غيباً فحسب بل هو كذلك موجود هنا (إنية مشار إليها) (متأنن) يخرج من ذاته إلى الأعيان. لكن إنيته (وجوده هنا) هي (وجود) مباشر وهي علم وهو ضرورة من يدرك في العلم ذاته بصورة ضرورية[114]. فحياة العلم الحقة تقوم من ثَمّ في جذر (هو) باطن وجود المطلق أو الله وهو جوهره والعلم في جذره الحي الأعمق ليس هو أبداً بيّناً بل إن الأمرين يتوالجان تمام التوالج»[115].

يرفض فيشته قابلية المطلق لأن يُدرك إدراك الموضوع. فعنده أن هذا الميل إلى «وضعنة» الوجود المطلق قد نال من «الفلاسفة كلهم من دون استثناء»[116]. فهم يحولون الوجود إلى «مفهوم ميت». «وليس الموت بالكامن في الوجود بل هو يكمن في النظرة القاتلة لميت الناظرين»[117]. إن الوجود الحق حي في ذاته، ولنورد بنصه تناسق الحجاج الذي يقدمه فيشته في قسم من الدرس الخامس من كتابه **الهداية (إلى حياة النعيم)** فنضعه أمام ناظرينا:

«والنظرة الثالثة إلى العالم هي النظرة التي تصدر عن موقف الأخلاق الحقيقية والسامية. وينبغي أن أقدم تعليلاً دقيقاً لمعاصرينا تعليلاً لهذا الموقف الذي لا يقل خفاؤه عن جودته. ولهذا الموقف هو بدوره مثله في ذلك مثل الموقف الثاني الذي وصفناه، حيننا هذا، قانون يحكم العالم الروحي الذي هو الأسمى والأول ومطلق الحقيقة، وفي ذلك تتوافق هاتان النظرتان (الثانية والثالثة). لكن قانون الموقف الثالث ليس مجرد تنظيم لما هو موجود كقانون الموقف الثاني بل هو بالأحرى قانون

(١١٣) Ebd., s. 441.
(١١٤) Ebd., s. 449.
(١١٥) Ebd., s. 443.
(١١٦) Ebd., s. 404.
(١١٧) Ebd.

خالق لما هو جيد ولما هو بإطلاق غير موجود ضمن الموجود. فذلك القانون (الذي للموقف الثاني) ليس إلا قانوناً سلبياً مقصوراً على إزالة التصادم بين القوى الحرة المختلفة وهو صانع التوازن والسكون: أما هذا القانون (قانون الموقف الثالث) فإنّه يشتاق إلى إعادة إمداد القوة التي جعلت بذلك ساكنةً إمدادها بحياة جديدة. ويمكننا القول إن هذا القانون لا يصبو مثل ذلك القانون إلى شكل الفكرة بل إلى الفكرة الكيفية والحقيقية ذاتها. ويقبل هدفه أن يقدّم باختصار على النحو الآتي: فهو يريد للإنسانية في ما له عليه سلطان وفي ما لغيره بتوسطه في الواقع الفعلي أن يجعل البشر ما هم بمقتضى ما يحدد كيانهم ـ أن يجعلهم النسخة المعينة والرسم والتجلّي لما هو باطن الإلهي. والخيط الهادي لاستنتاج هذه النظرة الثالثة للعالم بقصد الحقيقة الواقعة هو من ثَمّ ما يلي: إن الواقع الحقيقي والقائم بذاته هو بالنسبة إليه المقدّس والخير والجميل والثاني بالنسبة إليه هو الإنسانية باعتبارها ملزمةً بتمثيل ذلك في ذاتها. فالقانون الناظم في ذاته باعتباره الثالث ليس هو إلا الأداة التي توصل الإنسانية في ما يحدّد كيانها الحقيقي إلى السكون الجواني والبراني وأخيراً عالم الحس باعتباره الرابع الذي ليس هو إلا دائرة الجواني والبراني والحرية والأخلاق في مستوييهما الأدنى والأسمى ـ أقول ليس إلا دائرة الحرية أي ما هي وما تبقي عليه في كل المواقف العليا ولا تستطيع أن توجد أبداً حقيقة واقعة أخرى» (ص ٢٦١).

ونجد أمثلة من هذه في التاريخ الإنساني ـ وفي الحقيقة فإنها لا يجدها إلا ذو ناظريْن قادريْن على اكتشافها. فبفضل الأخلاق السامية من دون سواها وبفضل من للأخلاق عليهم سلطان، يكون الدين وخاصة الدين المسيحي حكمةً وعلماً ويكون تشريعاً وثقافة وفناً وكل الخير والجدارة بالتبجيل التي نملكها والحاصلة في العالم. ولا نجد في الأدب باستثناء ما هو مشتت عند الشعراء إلا القليل من آثار هذه النظرة إلى العالم: ومن بين القدماء من الفلاسفة لعلّ أفلاطون يمدّنا بما يوحي بمثل هذا ومن بين المحدّثين من الفلاسفة فإن يعقوبي قد لامس هذه الناحية أحياناً.

والنظرة الرابعة للعالم هي النظرة التي تنطلق من الموقف الديني التي ينبغي وصفها في حالة انطلاقها من النظرة الثالثة التي وصفناها،

حيننا هذا، واتحادها معها بكونها المعرفة الواضحة وبأنّ ذلك المقدس والخير والجمال ليست جميعاً في أي حال من خلقنا ولا هي من خلق روح أو نور أو فكر هو في ذاته لا شيء بل هي ظهور الجوهر الجواني للرب فينا باعتباره نوراً مباشراً ـ وهي عبارته وصورته مطلقة وخالصة ومن ثَم من دون نقصان كما تستطيع ذات باطنة أن تنتأ في إحدى الصور. وهذه النظرة الدينية هي نفسها تلك النظرة التي عملنا إلى حد الآن من دروسنا على إنشائها وهي التي نستطيع الآن أن نعبر عن تناسق مبادئها بصورة أدق وأكثر تحديداً.

١ ـ فالله وحده موجود وما عداه لا شيء، وهذه النظرة هي كما يبدو لي قضية يسيرة الإدراك وهي الشرط الحصري لكل نظرة دينية.

٢ ـ وإذ نقول على هذا النحو: الله موجود فإننا قد استعملنا مفهوماً خالياً بإطلاق حول جوهر الرب الباطن وبصورة واضحة مفهوماً لا يقدّم أي معلومة حول الرب. فما الذي أردنا إذاً أن نستمد من هذا المفهوم للجواب عن هذا السؤال: ما الرب إذاً؟ إن الإضافة الوحيدة الممكنة والقائلة إنّه مطلق من ذاته وبذاته وفي ذاته ليس هو إلا ما فيه ممّا يمثّله عقلنا من صورة أساسية، ولا يفيد ذلك أكثر من كون كيفية إدراكنا له. كما إن ذلك ليس إلا قولاً سلبياً وليس كما ينبغي أن ندركه، أعني أننا لا ينبغي أن نستنتجه من غيره على النحو الذي يكون عقلنا مضطراً إلى اتباعه في إدراك موضوعاته الأخرى. ومفهوم الله هذا هو من ثَمّ ظِلّ مفهوم خال من المضمون؛ إذ عندما نقول: الله موجود يكون الله بالنسبة إلينا بالذات لا شيء بصورة جوهرية وهو يكون لا شيء بهذا القول.

٣ ـ لكن الله مع ذلك يمثُل فينا، كما بينّا ذلك أعلاه، خارج ظلّ المفهوم هذا يمثُل بحياته المباشرة الحقيقية والفعلية أو بعبارة أدقّ فنحن ذاتنا نمثّل هذه الحياة المباشرة. حسناً: لكنّنا لا نعلم من هذه الحياة الإلهية المباشرة شيئاً: ولما كان تعيننا في الخارج كذلك ووجودنا الذاتي الخاص بنا ليس إلا ذلك الوجود الذي يمكننا أن ندركه بوعينا، فإن وجودنا في الله ذلك بصرف النظر عن كونه يمكن أن يكون من حيث الجذر وجودنا بصورة أبدية يبقى غريباً عنا مع ذلك، ومن ثَمّ فهو في الواقع والحقيقة بالنسبة إلينا ليس هو وجودنا. ونحن بمقتضى هذه النظرة

لم نحسن وضعنا أي تحسين، وبقينا بعيدين كذلك عن الله كما كنا دائماً. وقد قلت إننا لا نعلم شيئاً عن هذه الحياة الإلهية المباشرة. ذلك أنّه بمجرد النبضة الأولى من الوعي يتحوّل الوعي مباشرةً إلى عالم ميت عالم تنقسم نظرته الممكنة فضلاً عن ذلك إلى خمسة مواقف. وقد يكون الله نفسه يحيا دائماً خلف هذه الأشكال كلّها لكنّنا لا نراه بل لا نرى إلا حجابه: نحن نراه باعتباره حجراً أو نباتاً أو حيواناً ونراه عندما نصعد إلى ما هو أعلى قانوناً طبيعياً وقانوناً خلقياً. لكن ذلك كله ليس هو بعد هو، فالصورة تحجب الذات الإلهية عنا دائماً. دائماً نظرنا يحجب الموضوع عنا فيحول نظرنا نفسه دوننا ودون رؤيته (يقف حجر عثرة في طريقنا). أقول لك يا من تشتكي دائماً: يكفيك أن تسمو إلى موقف الدين وستمحي كل الحجب، ويضمحل العالم ومعه مبدؤه الميت ويمثُل الله نفسه فيك من جديد في شكله الأول والأصلي باعتباره حياةً باعتباره حياتك الذاتية التي ينبغي أن تحياها والتي ستحياها. وهكذا لن يبقى إلا شكل التأمل الواحد والذي لا يمكن محوه يبقى لاتناهي الحياة الإلهية التي توجد فيك والتي ليست هي بحق إلا واحدة في الله. لكن هذا الشكل لا يثقل عليك وذلك لأنك تشتاق إليه و(لكنك) لا تحبه وهو لا يدفعك إلى الخطأ، إذ بوسعك أن تفسره. وإذ يعمل الإنسان القديس ويحيا ويحب فإن الله لن يظهر في شكل ظل أو محتجباً في أحد الحجب بل هو يظهر بحياته الذاتية القوية والمباشرة. والسؤال الذي بقي من دون جواب بالانطلاق من ظلّ مفهوم الله: ما الله؟ يجد جوابه هنا: إنّه ذلك الفعل الذي يتقيه (الإنسان) والذي يتروحن (بفضله). فهل تريد أن تحدس الله كما هو في ذاته وجهاً لوجه؟ لا تبحث عنه وراء السحب فأنت تستطيع أن تجده في كل مكان أنت فيه، أنظر إلى حياة المسلِّم (أمره) إليه وستراه، أسلم (أمرك) إليه وستجده في صدرك:

«تلك (. . .) هي نظرة العالم والوجود من منطلق الموقف الديني.

والنظرة الخامسة والأخيرة إلى العالم هي النظرة الصادرة عن (ص ٢٦٢) موقف العلم. أقول العلم الواحد والمطلق والذي هو تام في ذاته. فالعلم يحيط بكل هذه النقاط من تغير الواحد في المتعدّد والمطلق في النسبي بصورة تامة بحسب ترتيبها وعلاقاتها بعضها ببعض في كل

مكان من كل موقف فردي. وهو قادر على ردّها بحسب قانون كل متعدّد إلى الوحدة أو أن يستنتج من الوحدة كل متعدّد كما حرّرنا لك خصائص هذا العلم الأساسية في هذا الدرس وفي الدرسين السابقين ووضعناها أمام ناظريك. فالعلم ينطلق من النظرة القائلة إن المتعددَ كلَّه يتأسّس بإطلاق في الواحد ويردّ إليه وهو ما نجد له بعد ضمانةً من الدين نحو نظرة الكيفية التي يتحقّق بها هذا الترابط: فبالنسبة إلى العلم يكون تكوينياً ما هو واقعة مطلقة بالنسبة إلى الدين. والدين من دون علم يكون في أي مكان إيماناً خالصاً من دون اعتبار لغياب العلم إيماناً لا يهتز. والعلم ينسج كل إيمان ويحوّله إلى حدس (إبصار). ولما كنّا لا نعتبر هذا الموقف العلمي بأي حال منتسباً إلى هدفنا الحقيقي بل نقدّمه من أجل تمام التحليل فإنّه يكفينا أن نقدم ما يلي: فحياة النعيم الإلهية وحياة النعيم ليست بأي حال في الحقيقة مشروطة بالعلم لكن من مقتضيات مجال الأخلاق السامية أن نغيّر هذا العلم فينا وأن نحقّقه. فالإنسان الصادق والتام ينبغي له أن يكون شفافاً في ذاته بإطلاق: ذلك أن الوضوح من كل النواحي والمتحقّق هو من صورة الرب وعبارته. ولكن من ناحية ثانية لا يمكن حقّاً، لا أحد يمكن له أن يفعل هذا المقتضى بذاته إذا لم يكن قد ظهر التزامه كلّه، ومن ثَمّ في المقام الأول من دون أن يكون قد أصبح له واضحاً ومفهوماً.

ثم أضيف ملاحظاً حول ما يلي بخصوص المواقف الخمسة التي بيناها حتى نستكمل الصورة الدينية:

إن الموقفين اللذين تكلمنا عليهما أخيراً ـ العلمي وكذلك الديني ـ ليسا أبداً فاعلين بذاتهما ولا عمليين. إنهما تأمل وحدس خالصان، إنّهما مجرد نظرة موجودة وساكنة تبقى في أعماق الوجدان لكنّها لا تدفع إلى العمل أو إلى نظرة تقطع معها لتجاوز ذاتها. أما وجهة النظر الثالثة فإنها على العكس نظرة الأخلاق السامية وهي عملية ودافعة إلى العمل. وأضيف الآن: لكن الدين الحقيقي بصرف النظر عن كون المعتقد فيه يسمو إلى دائرته يثبت حياته ضمن مجال العمل والعمل الخلقي الحقيقي. إن التدين الحقيقي والفعلي ليس تأملاً وحدساً خالصين ولا هو مجرد اجترار لأفكار خاشعة بل هو فاعل بالضرورة. فمن الثابت في أعماق وعي التدين كما

رأينا أن الله يحيا فينا حياةً فعلية وأنه فاعل ومتمّم لصنيعه. فإذا لم يوجد فينا بصورة عامة حياةٌ فعلية ولم تخرج منا فاعلية ولا صنيع فإن الله يكون كذلك عاطلاً. إن وعينا بالتوحد مع الله مباشرةً وعي مغالط وعدمي، إنه ظلّ حال خالية ليست هي حالنا بل لعلّ النظرة الكلية والميتة القائلة إن مثل هذه الحال ممكنة وإنها ربما فاعلة عند الغير فاعليةً ليس لنا فيها أي سهم مهما كان ضئيلاً. إننا (حينها) نكون منفصلين عن عالم الحقيقة ومن جديد نكون منفيين في مفهوم الظل الخالي. وهذا المفهوم عقد خرافي وأضغاث أحلام لأنّه لا يطابق أي حقيقة واقعة. وهذا العقد الخرافي هو أحد عيوب التصوف التي سبق أن أشرنا إليها والتي يناقضها التدين الحقيقي. فالتدين الحقيقي يختلف بفاعليته الحية عن ذلك العقد الخرافي، وقد قلت إنه ليس مجرد أحلام تأملية: فبإطلاق ليس الدين شأناً خاصاً يميزه الإنسان عن غيره من الشؤون كأن يمارس في بعض الأيام وبعض الساعات بل هو الروح الجوّانية التي تواصل طريقها في كل الشؤون بصورة لا تنقطع فينفذ في فكرنا وعملنا محيياً إياهما ويحوّلهما إلى ذاته، وقد قلت إن كون حياة الرب وسلطانه يحييان فينا بالفعل أمر لا ينفصل عن الدين. إلا أنه في كل الأحوال لا ينسحب بذلك على الدائرة التي يعمل فيها الإنسان كما قد يبدو بحسب ما ذكرنا في الموقف الثالث. فعندما تسمو معرفته إلى موضوعات الأخلاق السامية فإن هذه الأخلاق تصبح بحق في حالة إدراك الدين لها يحيا ويعمل في هذه الدائرة، لأن هذه الدائرة هي مهمته الذاتية له. وعندما يكون أحد له أخلاق أقل سمواً من تلك فإنه سيذهب حتى إلى إضفاء القدسية على هذه الأخلاق المتدنية ويحافظ بفضلها على شكل الأخلاق السامية حتى وإن لم يحفظ مضمونها فإن ذلك الشكل الذي لا شيء يعود إلى الأخلاق السامية إلا أنّه يجعل المرء يرى عمله من إرادة الله الموجهة إلينا وفينا فيعرف الحب. وهكذا فكلّ من يضع مجاله فعله في هذا الإيمان أو يمارس بصدق أقل أعماله رجحاناً فإن هذا الصدق يكون أسمى وأكثر نعيماً لكأنّ كل إنسان من دون هذا الإيمان ـ في حالة الإمكان ـ قد أسهم خلال آلاف السنين في جعل البشرية سعيدةً بالنعيم (ص ٢٦٣).

تلك هي إذاً صورة المتدين الحقيقي وروحه الباطني: فهو لا يدرك عالمه وموضوع حبه وصبوه باعتبارهما متعة أياً كانت، وهو لا يدركهما

أبداً وكأن حزناً ما أو خوفاً ناتجاً عن عقد خرافي جعلاه يتصوّر المتعة والفرح وكأنهما شيء فيه ذنب، بل لأنّه يعلم أنّه لا متعة يمكن أن تضمن له فرحاً حقيقياً. إنه يتصوّر عالمه باعتباره فعلاً موجوداً من أجله بالذات ولأنّه بالذات عالمه فهو لا يفضّل أن يعيش إلا فيه، وفيه من دون سواه يجد كل متعة تخصه. وهو يريد هذا العمل ثانيةً ليس لأجل أن يصبح نجاحاً فعليّاً في العالم الحسي. وإذاً فكما لا ينشغل مطلقاً وفي الواقع بنجاحه وبعدم نجاحه بل يحيا ولا يهتم إلا بالعمل من حيث هو عمل خالص: بل هو يريده لأن فيه إرادة الله ويجد فيه سهمه من الوجود الخاص به. وهكذا تجري حياته بسيطةً وخالصةً بالكامل من دون أن يكون عارفاً بشيء آخر أو مريداً أو مشتهياً له، ولا ينحرف أبداً عن هذا المركز ولا شيء خارجه يمكن أن يهزه أو أن يحزنه.

تلك هي حياته، أما هل إن تلك ليست بالضرورة حياة النعيم الأصفى والأتم، فأمر نريد أن نؤجّل البحث فيه لوقت آخر»[١١٨].

إن مبدأ التفكّر يصطدم بحدّه في **كتاب الهداية**. فمن **جهة أولى** يفسر هذا المبدأ كيف تصدر الصور والأشكال المختلفة عن الوجود الإلهي ومن **جهة ثانية** يفهمنا لِم ينبغي أن يبقى الوجود المطلق أمراً لا يدركه العقل. فـ «علم العلم» الذي طوّره فيشته في كتابه **نظرية العلم** أي الظهور الأساس للفكر في المطلق يمثل هو بدوره في الغاية حجر عثرة أمام هذا الإدراك العقلي للمطلق.

وسواء في كتاب **الهداية إلى حياة النعيم** أو في كتاب **نظرية العلم** لسنة ١٨٠٤ طوّر فيشته في فلسفته الدينية فكرة «عقل لا معقول» المطلق[١١٩]. والتأمل من حيث هو علم ليس له من المطلق إلا صورة وهو لا يصل إلى الوجود ذاته: «ومن ثَمّ فقد يحصل عادةً أن نعتقد أنّنا قد قفزنا على التأنّن فوصلنا إلى الوجود ذاته لكننا في الحقيقة دائماً وبصورة أبديّة نثبت في «البهو» (الوصيد) فنبقى في التأنن»[١٢٠]. وشكُّ الفكر التأملي هذا يحاول

---

(١١٨) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* (1806), SW V, s. 469-475.

(١١٩) Vgl. österreich, 2000; vgl. Janke, 1993, s.34.

(١٢٠) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* (1806), SW V, s. 440.

فيشته أن يقدّم له حلاً بالحدس الصوفي. والآن إذا كانت نظرية الحياة التأملية لا تحيل إلا إلى حياة المطلق من دون أن توصل إليها مباشرةً، فإن سؤال هل يوجد قرب بين الإنسان والوجود الإلهي؟ يصبح سؤالاً مُثاراً، ونص جواب فيشته هو «أن المفهوم يغير الحياة الحية إلى وجود ثابت وساكن»[١٢١]، ويعني ذلك في هذا السياق أن المفهوم من ثَمّ هو «الخالق الحقيقي للعالم»[١٢٢]. وتوجد وحدةٌ بين الوجود المطلق والإنسان، فمن **جهة أولى** الإنسان هو الذي يكون هذا العلم الذي يستند إلى «التمييز والتكوين والوصف وبيان الخصائص». ومن **جهة ثانية** يتجلّى الله أعني الوجود المطلق الذي «هو بإطلاق وبصورة مباشرة من ذاته وبذاته» باعتباره إنية وعيناً، والفرق بين الإنية والوجود يتبيّن بالنسبة إلينا في الوعي حيث لا تظهر الإنية بالنسبة إلينا في وعينا بل هي لا تظهر إلا في الصورة وبالتمثّلات:

«إنّ كوننا لا ندرك المطلق ليس علّته في المطلق بل في المفهوم ذاته الذي لا يدرك حتى ذاته. ويكفي أن يريد إدراك ذاته حتى يريد أن يدرك المطلق أيضاً ذلك وجوده وراء المفهوم فيه المطلق ذاته»[١٢٣].

والآن فإن الفكرة الرئيسة في **كتاب الهداية** هي أن الإنسان في «وجوده وراء المفهوم هو المطلق ذاته». وفي المعرفة «لا فصل أبداً بين المطلق أو الله والعلم في جذره الحي الأعمق» وفي (هذه النظرة) تبرز الخصائص الصوفيّة لفكر فيشته الديني في أقوى ما يمكنها البروز. ففيشته يدّعي وحدةً وجودية بين الوجود المطلق وحياة الإنسان وإنيته. وفي الحقيقة فإن الإنسان يبقى بعمله المفهومي مرتبطاً بالعالم العيني وبالوعي بالذات لكنّ انتشار أشكال الوعي والحياة الإنسانيين كلاهما هو ظهور الوجود الإلهي.

وقد شرح فيشته في كتاب **الهداية** «الإنية الإنسانية» في علاقتها بالمطلق. وهنا طوّر النموذج الخماسي لنظرية رؤية العالم. فحلّل خمس

---

(١٢١) Ebd., s. 454.

(١٢٢) Ebd.

(١٢٣) Ebd., s. 453f.

نقاط من الوعي تمثّل «الكيفيات» التي يدرك بها الإنسان العالم. وميّز بين الرؤى الآتية: ١ ـ **الرؤية المادية ٢ ـ والرؤية القانونية ٣ ـ ورؤية الأخلاق ٤ ـ ورؤية التدين ٥ ـ ورؤية العلم الفلسفي**. وتميّز هذه الرؤى درجات ممكنةً من تطوّر روح الإنسان، والرتبة الأسمى يمثّلها الدين والعلم، ففي درجة الدين يغرق روح الإنسان في المطلق اللامعقول وعلى مستوى العلم يكون قادراً على أن ينفذ إلى ذلك تأملياً.

ويصل فيشته بنموذج نظريات رؤى العالم نظرية في الانفعال التي تضع الحب في الصدارة باعتباره «انفعال الوجود». ونظرية الحب تفتح ديناميةً باطنيةً لدرجات الوعي الإنساني المختلفة[١٢٤]، وقد تصوّر الحب باعتباره التحديد الأساس لإنية الإنسان. وفي درجة الرؤية المادية (ص ٢٦٤) يتجلّى الحب الحسي وفي درجة الرؤية القانونية يكون الحب أنانيةً عقليةً وفي درجة الرؤية الدينية يكون الحب فكرة التوحد الصوفي. ودرجات رؤى الأخلاق والدين والعلم لا يمكن البلوغ إليها إلا بتوسط «الإفناء الذاتي» الجذري للأنانية الحسية وكذلك العقلية على حد سواء. وهنا ينقد فيشته فكرة أخلاق التشريع الذاتي لأنها لا تمكّن من تطوير «جذر الإنية الأعمق والأكثر جوانية» وتشل تجلي الحياة الإلهية. ويوجد نقد مفهوم التشريع الخلقي الذاتي بعد في فكر التوحد الديني. فالإنسان ينبغي له في المقام الأول أن يفني أنانيته حتى يستطيع الإسهام مباشرةً في حياة الرب ولا يمكن أن يجد نفسه حينها إلا عندما يفني أناه. والإنسان لا يمكنه أن يخلق أي إله إلا أنه هو ذاته باعتباره النفي الذاتي يمكن أن يفني ذاته ومباشرةً يغرق في الله[١٢٥]. وتصل نظرية **حياة النعيم** ذروتها في الدين والعلم. والدين يفترض فكرة الاتحاد الصوفية. والصلة تؤسّس «الحب المطلق»[١٢٦] الذي يعبّر عن ذاته في إحساس «الانجذاب بالمطلق اللامعقول». «والحب هو عين كل يقين وكل حقيقة وكل واقع»[١٢٧]. ثمّ بعد ذلك بقليل فسر فيشته (نظريته في الحب):

---

(١٢٤) Vgl. österreich, 2000, s.119.

(١٢٥) Vgl. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* (1806), SW V, s. 518.

(١٢٦) Ebd., s. 541.

(١٢٧) Ebd.

«ومن ثَمّ فالحب أسمى، ذلك أن كل عقل والحب ذاته هو مصدر الحب وجذر الواقع والمبدع الوحيد للحياة والزمان. ولذلك فقد (. . .) ناقشت في الغاية بوضوح وجهة النظر الحقيقية والأسمى حول نظرية في الوجود والحياة والنعيم أعني التأمل الحقيقي الذي ارتقينا إليه إلى حدّ الآن»(١٢٨).

وبصراحةٍ فإن الدين لا يزال ينقصه شكل الرؤية النظرية الواضحة التي لا يمكنه أن يصل إليها إلا بفضل درجة العلم التي يكون فيها الإيمان الديني قد بلغ إلى الوضوح الفلسفي الأسمى بفضل اندماجه في «الحدس».

وفي الحقيقة فإن نظرية النعيم تنتهي هنا إلى ملاحظة عدم قابلية حياة الرب المطلقة للإدراك. لكن هذا الموقف الفلسفي يتضمّن في العلم تعليلاً عقلياً متمثّلاً في كون «عدم قابلية» المطلق «للإدراك» تفسّر هنا وتدرك. فلا تبقى نظرية فيشته في النعيم عند هذا الحدّ بل هي تبلغ مرحلة الدين العقلي(١٢٩) إذ هي تربط الإيمان بوضوح العلم وبقيمة معرفة الذات لذاتها.

ماسياج بوتيبا

٤ ـ شلنغ

بدأ عمل شلنغ (الفكري) بطرح سؤال من النظرية الدينية وانتهى بطرح مثله. فبين رسالته **التكوينية الفلسفية لأصل شر الإنسان الأقدم، تفسير نقدي وفلسفي** (Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosphematis Genes. III. Explicanditentamen criticum et philosophicum) حول مسألة تأويلية في **الكتاب المقدس** سنة ١٧٩٢ و**فلسفة الميثولوجيا والتجلي** مرّت ستة عقود من العمل الفلسفي. وقد بدأ هذا العمل بالجدل الحاسم مع مدرّسي اللاهوت في توبنغن ولاهوت التنوير العقلانية ومع أعمال حول الفلسفة النقدية وحول نقد هرمينوطيقي لنصوص دينيّة ولاهوتيّة.

لم يكن شلنغ الشاب يعامل الكتاب المقدس والتراث المسيحي

---

(١٢٨) Ebd., s.542. Vgl. Weischedel, 1972, s. 243.

(١٢٩) Vgl. österreich, 2000, s.122.

معاملةً تاريخيّة نقديّة بصورة مختلفة عما يعامل به نصوصاً دينيّة أخرى أو ميثولوجية. ففي نقده للميثيات كان شلنغ يحيل إلى كون مضمون أحد الميثيات لا يمكن تحديده من خلال التناظر مع أحداث تاريخيّة بل إن حقيقة الميث ينبغي تفسيرها من خلال النص ذاته. وكان شلنغ يتبع مبادرة كريستيان غوتلوب هاينه الهرمينوطيقية فيميز بين معنى النص التاريخي وحقيقته. فمعنى نص من النصوص ينبغي تفسيره سياقياً من دون أي ضرورة للتحقّق من الحدوث التاريخي. ففي هذا السياق النظري كان بوسع شلنغ أن يقارن قصة الكتاب المقدس لسقطة الخطيئة بقصص ميثولوجي مناظر، وهذه النظرة التي يعتبر صاحبها الميث شكلاً من أشكال الوعي وكيفية معرفية التي يمكنها بما هي ما هي أن تدعي جدارةً فلسفيةً واصل شلنغ كتابتها من هنا مروراً بمصنّفه حول **الميث والملاحم التاريخية وفلسفات العالم الأقدم** سنة ١٧٩٣، وصولاً إلى فلسفته المتأخرة. إن الميثولوجيات والنصوص المسيحية تعتبر عند شلنغ وثائق تاريخية يوجد فيها عقل عام يستحق الشرح والتفسير. لكن ذلك لا ينبغي أن يعني هرمينوطيقياً وجوب أن نقرأ العالم القديم بعيون الحاضر بل إن المضمون الجوهري لهذه الوثائق يعدّه شلنغ تكوينية الوعي ذاته، وتفسير النصوص لا يعني بالنسبة إلى الوعي شيئاً آخر غير عملية اكتشاف ذاته.

كان جيل الشباب المتنور يعارض كل شكل من أشكال الدغمائية (الصوغ النسقي للعقيدة)، وهذا النقد يتوجّه قبل كل شيء إلى ما في العلم والمجتمع من لاهوت مهيمن. لكنّه لا ينتج عن النقد العقلاني للاهوت أبداً اقتضاء أن يتمّ القضاء عليها؛ إذ إن شلنغ يتفق مع هيغل في النظرة القائلة إن الدين الحقيقي والوضعي (ص ٢٦٥) يحتاج في المقام الأول إلى تطوير فلسفي. وفي أعمال شلنغ الباكرة تظهر معارضته للدغمائية من خلال نقده لنظرية الخطيئة الموروثة.

وفي الموقف النقدي ضد رجال الدين الذين يتمسّكون بفهم للدين يجعل الإيمان السلطة الأخيرة وراء العقل كان شلنغ تنويرياً بصورة تامة. وقد كان يرى أن كل شكل من أشكال الإيمان الديني يستند إلى العاطفة شكل دارس، وبدلاً منه كان يبحث عن مد الدين بمحل في إطار دين فلسفة العقل. وقد أدّى هذا البحث عن دين عقلاني باكراً إلى نقد نظرة

كنط لفلسفة الدين. وكان نقاش فلسفة الدين دائراً حول الصدام بين العقل والوحي. ولم يكن بالوسع الإبقاء على تأويل دغمائي **للكتاب المقدس** قبالة نقد فلسفي للنص والتفكير المنهجي للنقد التاريخي بمقتضى نموذج العقل. وقد جعل شلنغ دعوى العقل العقلانية كذلك ذات مصداقية قبالة اللاهوت. لكنّه أراد في الوقت نفسه أن ينصف المضمون الجوهري للاهوت. وقد بينت محاسمته مع الميثولوجيات و**الكتاب المقدّس** في مصنّفاته الباكرة بعد أن نقد **الكتاب المقدس** نقداً مستنداً إلى فقه اللغة الخالص ولكن كذلك إلى علم النفس بينت أن هذا النقد ليس كافياً لإنصاف المضمون اللاهوتي: فلا ينبغي حصر اللاهوت في الطابع غير المقدس لفن التأويل.

وقد نقد شلنغ خاصةً محاولة كنط إدماج مفهوم التجلي (الوحي) اللاهوتي في نظرة فلسفة عقلية. وكنط لم ينجح في تحقيق ذلك إلا لأنّه نفى التجلي (الوحي) من العقل النظري حتى يبقيه بعد ذلك ويسمح له مع ذلك بالوجود في العقل العملي. أما شلنغ فيرى أنه من الثابت أن التجلّي (الوحي) ليس هو إلا أمراً يقتضيه منظور العقل العملي حتى وإن كان بالوسع أن يبرهن العقل النظري عليه. وهو ينقد اللاهوت الذي أصبح هو بدوره يقتضي أن يكون التجلي (الوحي) ممّا يأمر به العقل العملي خضوعاً لشرط شعار التنوير الذي يعتبر بنيانه النظري مشكوكاً فيه على الأقل.

لقد نفى كنط أن يكون الدين موضوعاً للعقل النظري. لكنّه حاول أن يدمجه في حقل العقل العملي، لكن الدين في هذا المحل يحرم من سياقه التاريخي ويردّ إلى نظرية خلقيّة، وإذ تصوّر كنط الدين على هذا النحو ديناً عقلياً فإنه يتخلّى بالإضافة إلى وجهه التاريخي عن الدين الوضعي. وردّ الدين إلى الأخلاق يتبين نموذجياً في معاملة كنط شخص المسيح الذي لا يعنيه منه إلا وجوه الفلسفة الخلقيّة لكن شكله التاريخي لا يهمه: وهذه الوجوه لن ترى من التاريخ فرادته بل هي لا تهتمّ كالحال عند لسنغ إلا بالنموذج العام لوجود الإنسان. إن صورة المسيح بوصفه معلماً خلقياً مع تغيّر حياته الخلقية تهمّ فلسفة الدين الكنطية من دون أن تكون مقوّمة لهذه الفلسفة. وبصورة تامّة المماثلة يقتصر فيشته

على استخدام المادة التاريخية بهدف التمثيل التوضيحي لفلسفته الخلقية التي هي بالأساس غير مرتبطة بالمادة الدينية. أما بالنسبة إلى شلنغ فإنه من الخطأ استخراج الأخلاق من المسيحية وإهمال ما هو مسيحي ومن ثَمّ إهمال الأمر ذاته من دون أخذه بعين الاعتبار. وعنده أن جوهر المسيحية يكمن بالذات في التاريخي بل إنّه ينزل الأمر التاريخي منزلةً أهم من منزلة البنيان النظري لعرض عقائد المسيحية عرضاً نسقياً. «المسيحية في علاقتها المتناسقة مع التاريخ العظيم للخلق»(١٣٠) ويمكننا أن نطلب حقيقة (وجود) الله ليس عن طريق الأخلاق بل بالعكس فإن شلنغ يطلب أن يكون على الإنسان أن يعلم الله في حقيقته الفعلية ثمّ أن يكون الإنسان في معرفته هذه متخلّقاً في عمله كذلك.

وفي **نسق المثالية المتعالية** سنة ١٨٠٠ تم إخراج الدين واستثناؤه من أن يكون أحد عناصر إطار الفلسفة العملية استثناءً بصريح العبارة لا نجد له مثيلاً في أي مكان من عمل شلنغ، فإذا كان القصد بالفلسفة العملية فلسفة العمل ومعاييره ومن ثَمّ أخلاقاً خاصةً فإن العلة في عدم وجود مثل هذه الفلسفة عند شلنغ تصبح بينةً، فقد كان شلنغ على دراية بالتحديدات النظرية لنماذج عملنا، وهذا لا يستثني تطبيق الأخلاق. لكن التحقيقات العملية لم تترك ملاحظات نسقية، فقد ركّز الثقل الأهمّ من تأمّلاته على شروط إمكان تجربة عالم الذات، أما نتائج ذلك على التجارب ذاتها فهو لم يمض قدماً في تحليلها، وشرط الإمكان الأهم لعملنا عنده هو الحرية.

وفي كل الأعمال الإنسانيّة يظهر مزيج من الوعي واللاوعي، ومن ذلك يمكننا أن نستنتج أن ذلك القسم غير الواعي من أعمالنا هو في النهاية القسم الذي يحدّد أعمالنا تحديداً مسبقاً. إلا أن المسلّمة القائلة إن تحديدات أعمالنا تحديداتها التي توجد خارج قدرتنا العقلية هي العوامل المحدّدة هذه المسلمة يسميها شلنغ «الإلحاد الحقيقي». أما الدين الحقيقي فهو صبو العقل إلى أن يوجد علاقةً متناسقةً بين حريتنا في

---

(١٣٠) Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/1832), UPhO, Tilbd. 1, s.17.

العمل والشروط المكونة لحرية عملنا هذه. إن تنوير هذه العلاقة التي لا تني العلاقة المتناسقة بين شروط عملنا وتحديداته مع حصائل أعمالنا لا يمكن أن تترتب إلا على مفهوم (ص ٢٦٦) المطلق. وهذا الأمر من مقوّمات مفهوم الدين عند شلنغ (انظر الفصل الثاني العقل والمطلق) أما لوكان المطلق قد تجلّى بصورة تامّة في التاريخ فإن عملية التاريخ تكون قد بلغت نهايتها وتكون كل إمكانات فعلنا قد نفدت وكل ما كان ينبغي أن يفعل ضرورةً منظوراً إليه من موقف المطلق يكون قد فُعل. ولما كان ذلك ليس كذلك، فإن الدين هو الذي يقوم بمهمة البناء العقلي لتأليفٍ مطلق. فالتاريخ من حيث هو مجال الفلسفة العملية لا يهمنا من حيث هو عالم الأعمال الواقعة بل (ما يعنينا منه) هو (كونه) جوهرياً تاريخ تجلٍّ للمطلق متصل التكشف. وهذا الترابط بين المطلق والتاريخ والدين هو من البداية فصاعداً أمر مقوّم لفلسفة الدين عند شلنغ. وهو بذلك يضع حداً فاصلاً صريحاً بينه وبين تلك الفلسفات التي تعيّن للدين والأخلاق بهذه الصورة محلاً، بحيث يبدوان منتجين لنسق فلسفي. أما عند شلنغ فالدين والأخلاق ينتسبان إلى الفلسفة انتساباً ذاتياً باعتبارهما المبدأين الأكثر ذاتية لها:

«فإذا توجه تأملنا الآن إلى ما غير هو واعٍ أو إلى الموضوعي في كل عمل، فإننا سنفترض أن كل الأعمال الحُرة وكذلك كل التاريخ وكأنه سابق التحديد ليس من قبل قدر واعٍ بل من قبل قدر مطلق العماية قدر يعبّر عن نفسه بمفهوم المصير المظلمً الذي هو نظام الجبرية. أما إذا توجه التأمل إلى الذاتي وحده المحدّد بتحكم (الذات الحرة) فإنّه يتكوّن لنا نسق من فقدان القانونية المطلق وهو النسق الحقيقي للادين والإلحاد أعني الزعم بأن كل فعل وكل عمل لا يخضع لقانون ولا لضرورة. أما إذا سما التأمل إلى ذلك المطلق الذي هو الأساس المشترك للتناغم بين الحرية و(ضرورة) العقل فإنه يتكوّن لنا نسق من العناية أعني الدين في الدلالة الحقيقيّة الوحيدة للكلمة»[١٣١].

وقد أعطانا شلنغ نظرة شاملة أولى حول الدين واللاهوت في **دروسه**

---

(١٣١) Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.601.

حول منهج الدراسة الأكاديمية سنة ١٨٠٣. فالدين عنده هو قبل كل شيء حدث تاريخي واللاهوت يطابق علماً تاريخياً، والوثائق التاريخية للميثولوجيات والمسيحية لا يؤولها شلنغ خلافاً لحركة التنوير باعتبارها شهادات عن ماضٍ صحيح في التاريخ التطوّري لتقدّم لا ينتهي بل هو يؤوّلها باعتبارها وثائق ثقافة سامية، وتاريخ الدين يندرج ضمن تاريخ الثقافة الذي لا يبدأ بالبربرية، وتاريخ المسيحية هو بؤرة التطوّر الروحي والخلقي للتاريخ.

والفرق الجوهري بين الميثولوجيات القديمة والمسيحية هو الفرق بين تعدّد الآلهة (الشرك) والوحدانية؛ ففي حين نجد عالم الآلهة القديم يمثّل تأليفاً بين المتناهي واللامتناهي والمحدودية واللامحدودية، قطعت المسيحية هذه العلاقة، فتعدّد الآلهة القديم نتج عن صيرورة اللامتناهي متناهياً وأشكال الآلهة هي أولياً آلهة طبيعية. وفي المسيحية لا يمكن للامتناهي ذاته أن يكون طبيعياً، فلا يمكنه أن يكشف عن دلالته إلا بفضل نسق من التمثّلات المجردة. وفي العصر القديم يظهر الرب باعتباره شكلاً رمزياً ولكنّه شكل في الواقع الفعلي في حين أن شكلَ الله في المسيحية يتميّز بخاصية عصية عن التصوّر ولا يمكن إلا أن يبقى مضموناً حياً للوعي، إن الميثولوجيات القديمة بالطبع برانية (علنية) في حين أن المسيحية جوّانية (خفية).

وقد شرح شلنغ في كتابه **فلسفة الفن** سنة ١٨٠٣، الفرق من حيث قابلية العرض والدلالة عند الوعي بالفرق بين أن يكون المسيح بموته وبعودته قد نفى المتناهي أعني أنه قد جعل المتناهي ينسخ في اللامتناهي والآلهة القديمة باعتبارها كائنات لامتناهيةً سكنت العالم وأقامت بصورة لا متناهية في المتناهي. فالمسيح من حيث هو شخص ليس هو كائناً لا متناهياً بل هو قد مات من حيث هو كائن متناهٍ حتى يسمو بالمتناهي إلى اللاتناهي. وبهذا فقد آل المبدأ الواقعي للعصر القديم في المسيحية إلى مبدأ مثالي المبدأ الذي تجسد في الروح. وفي حين أن المطلق ذاته يمكن أن يعرض رمزياً في الفن بفضل العرض الميثولوجي لمناظر إلهية فإن المسيحية ليس لها رصيد معروضات قابلة للمقارنة مع الميثولوجيا، إن حدس الإلهي في المسيحية لا يكون ممكناً إلا من خلال المسيح وهو

شخص تاريخي غير مستقر (إنه) ظهور مار، والمسيح ليس دائماً ذا قيام في متناولنا في عالم المتناهي، ولذلك فإنه لا يمكن أن يكون ذا قوة رمزية. إنه بالأحرى من طبيعة مَثَلية(*).

ويؤدي هذا الفرق بخصوص الزمان إلى تمييز مهم بين (لاهوت) اليونان القدامى و(لاهوت) المسيحية. فعالم الآلهة اليوناني القديم يتجلّى في الطبيعة وهو يستطيع أن يظهر لا تناهيه فيها دفعةً واحدة وبصورة متزامنة ودائمة الحضور. أما المسيحيّة فإنها تتجلّى في التاريخ والحال الزمانية للتجلي تجعله لهذه العلة لا يمكن أن يكون دفعةً واحدة بل هو لا يكون إلا عملية توالٍ وتتابع. إن خصوصية العصر القديم هي المبدأ الواقعي للتناهي، وذلك لأن اللاتناهي عندها يظهر في المتناهي. أما المسيحية (ص ٢٦٧) فإن المتناهي على العكس يظهر في اللامتناهي فيهيمن المبدأ المثالي للاتناهي.

كان شلنغ يرى في عصر الوثنية ألوهيةً مباشرة للطبيعي، ويرى أن هذه المباشرة قد عدّلها التأمل في المسيحية. فكل الميثولوجيات تنطلق من التجربة وقبل كل شيء من التجربة الطبيعية ثمّ تجد رموز اللامتناهي مطابقةً للطبيعة قبل أي شيء آخر. ويمكن تصوّرها «خطاطة المتناهي أو خطاطة الطبيعة»(١٣٢)، أما المسيحية فإنها تبني اللامتناهي في المتناهي. وخاصيتها التأمل، وهذا التمييز بين تصوري العلاقة بين المتناهي واللامتناهي هو الخط الفاصل بين المسيحية والوثنية وهو معيار جوهري للحكم في تقويم الأديان.

ترتبط فلسفة الدين ارتباطاً مباشراً بفلسفة التاريخ عند شلنغ، فالمسألة التي تعالجها كلتا الفلسفتين مسألة حاسمة من البداية. والزمان والتاريخ لا يبدآن حسب شلنغ بداية الفيض بمعنى فيض الوجود من وحدة قديمةٍ بل إن التاريخ نفسه يتأسس في المطلق. لذلك كان لا بد

(*) أي حدث درامي (=أي بعرض للأفعال عرضاً شعرياً مسرحياً) يتحوّل إلى مثل يضرب للناس يعد رمزاً ممثلاً لما يراد قوله بصورة رمزية (allegorisch) وهو معنى الأمثال المضروبة في **القرآن الكريم**.

(١٣٢) Schelling, *Über das verhältnis der Naturphilosophie sur Philosophie überhaupt* (1802), SW V, s.119.

لتقسيم التاريخ من أن يُقدم بالانطلاق من الدين. فيقسم التاريخ بحسب مفهوم فكري وهو في لبه مفهوم ذو لب ديني. وكل فكرة تعبر عن الوحدة نفسها تكون في كل مرة بكيفية خاصة وهذه الوحدات تظهر قبل كل شيء في الدين والشعر. وفي كتابه **نسق المثالية المتعالية** أسس شلنغ «النظرة التاريخية التي هي النظرة الحقيقية الوحيدة»:

«إن التاريخ ككلّ تجلٍّ للمطلق تجلٍّ متواصل ومتدرّج التكشف، ومن ثَمّ فإنّه لا يمكننا في التاريخ أبداً أن نعين موضعاً محدّداً نجد فيه أثر العناية أو الله نفسه بنحو ما مشهوداً. ذلك أن الله ليس هو أبداً الوجود إذا كان الوجود هو ما يعرض في العالم الموضوعي. ذلك أنّه لو كان هو ما يعرض (في الوجود) لكنّا نحن لا شيء، لكنّه يتجلّى بصورة متصلة، والإنسان يقدّم خلال تاريخه دليلاً متصلاً عن وجود الله دليلاً لا يمكن أن يتمّ إلا بفضل التاريخ كله، والأمر كلّه يرجع إلى أنه علينا أن ندرك ذلك، فالله موجود يعني أن العالم الموضوعي عرضٌ تام لله أو هو ـ وذلك يعني الأمر نفسه ـ عرض تام للتلاقي التام بين الحر واللاواعي (من الأمور) بحيث لا شيء يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، لكن العالم الموضوعي ليس هو إياه من دون شك، أم هل إن العالم الموضوعي مثلاً هو حقاً تجلٍّ تام لله؟ فإذا كان ظهور الحرية بالضرورة لا متناهياً فإن التطوّر التام للتأليف المطلق يكون تطوراً لا متناهياً ولا يكون التاريخ أبداً تجلياً حاصلاً بصورة تامة لذلك المطلق الذي هو لصالح الوعي وكذلك أيضاً وحصراً من أجل الظهور الذي ينفصل فيه الواعي واللاواعي الحر والعقلي (الحدسي العقلي أي الموضوعي) ولكن حتى في النور الذي ليس في المتناول الذي يحلّ فيه المطلق أو الوحدة الأزلية والأصل الأزلي للتناغم بينهما كليهما (الواعي واللاواعي).

ويمكننا أن نسلّم بوجود ثلاث حقب لهذا التجلي، ومن ثَمّ كذلك بوجود ثلاث حقب للتاريخ. فمبدأ التقسيم يمدّنا بالنقيضين الاثنين المصير الحتم والعناية المتناقضين اللذين تتوسط بينهما الطبيعة ممثّلة الجسر الناقل من أحدهما إلى الثاني.

أما الحقبة الأولى، فهي الحقبة التي لا تزال السيادة فيها للمصير الحتم باعتباره قوةً عمياء وباردة وفاقدة للوعي وهي كذلك قوة تهدم أعظم

الأشياء وأسماها. وإلى هذه الحقبة من التاريخ التي يمكننا أن نسميها الحقبة المأساوية ينتسب انحطاط الازدهار والمعجزة التي للعالم القديم، وتهديم تلك المملكة العظيمة التي لم يكد يبقى لها ذكر والتي تقتصر معرفتنا بعظمها على الاستنتاج من متردّم آثارها وانحطاط أشرف البشر الذين لم يزدهر ازدهارهم أحد والذين تعد عودتهم مجرد أمل خالد.

وحقبة التاريخ الثانية هي الحقبة التي ما كان في البداية يبدو فيها مصيراً حتماً أعني قوّة عمياء بصورة تامّة تجلى (لاحقاً= بوصفه طبيعة). والقانون المظلم الذي كان سائداً في الحقبة الأولى تحوّل على الأقل إلى قانون طبيعي صريح يخضع الحرية والتحكم المرسل ليجعلهما في خدمة قانون طبيعي. وهكذا تضفي على التاريخ وبالتدريج قانونية آليّة على الأقل. ويبدو أن هذه الحقبة قد بدأت مع توسع الجمهورية الرومانية العظمى، الجمهورية التي تم الانتقال منها إلى جمهورية التوسّع بالتحكم المرسل في نهم الغزو العام والاستعباد. وذلك من خلال ما قامت به أولاً جمعاً للشعوب الجزئية محافظةً على ما كان إلى ذلك الحين خاصاً بها من الأخلاق والقوانين والفنون والعلوم فجعلته بالاحتكاك المتبادل وبصورة غير واعية بل وحتى ضد إرادة أصحابها جبراً لخدمة خطة طبيعية كان ينبغي لها أن تحقّق في تطوّرها التام الرابطة العامة بين الشعوب والدولة الكونية. وكلّ الوقائع التي حصلت في هذه الحقبة ينبغي من ثَمّ النظر إليها بوصفها مجرد نتيجة طبيعية تماماً كما إن انحطاط الإمبراطورية الرومانية لم يكن له وجه تراجيدي ولا خلقي بل كان ضرورياً بمقتضى قوانين الطبيعة وهو في الحقيقة ليس إلا جزاء طبيعياً (ص ٢٦٨).

وحقبة التاريخ الثالثة تكوّن الحقبة التي ما بدا قبلها مصيراً حتماً وطبيعة يتطوّر ليكون عناية ويصبح بيّناً أن ما كان يبدو مفعولاً مجرداً للمصير الحتم أو للطبيعة هو، بعد ومن البداية، عناية متجلّية على نحو غير تام. أما متى تبدأ هذه الحقبة فأمر لا نستطيع أن نقول عنه شيئاً، ولكن لما توجد هذه الحقبة الثالثة يوجد الله كذلك»[١٣٣].

يتوجّه الدين إلى حدس اللامتناهي في المتناهي، فبعد نهاية العصر

---

(١٣٣) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s. 603f.

القديم (اليوناني) عصر الميثولوجيات لا يكون هذا الحدس ممكناً إلا في التاريخ، والتمثيل التاريخي هذا لفكرة الإله تفرض أن تكون الكنيسة «عملاً فنياً حياً» باعتبارها مؤسسة من حيث هي الرمز المتناهي لحدس اللامتناهي في المتناهي(١٣٤). والتعبير الرمزي العلني للكنيسة يطابق تعبيراً سرياً جوانياً في الرمزية الذاتية للتصوّف. وكان شلنغ يقرأ تاريخ الكنيسة في المقام الأول باعتباره خصومةً حول العلاقة بين عُروضي المطلق العلني والسري(*).

ويوجد فرق آخر أكثر أساسيةً بين الميثولوجيات اليونانية والمسيحية هو دعوى المسيحية أنها ذات أساس كلي. والمبدأ الكلي يمثّل عند شلنغ التأليف بين الشرق والغرب بوصفه تأليفاً من منطلق مبدأ النور المثالي (الشرق) ومبدأ المادة الواقعي (الغرب). ولما كانت المسيحية تعبيراً عن مبدأ كلي فإنها تستطيع أن تضع دعوى الصحة الكلية (المقبولية الكلية). فصيرورة الله إنساناً ليست عند شلنغ حدثاً مسيحياً طريفاً (خاصاً بالمسيحية) بل هو حدث تاريخي كلي الدلالة. وهو يرى أن التقاليد الثقافية الأخرى قد جعلت هذا الحدث من حيث هو هو من أغراض (موضوعات) فكرها الديني.

إن علم (طبيعة المسيح)، بفضل فكرة الإنسان الذي صار إلهاً، أمر حاسم بالنسبة إلى المسيحية، فمع الحدث التاريخي لعيسى المسيح كانت نهاية الميثولوجيا اليونانية قد آن أوانها وتمّ الإعلان عن بزوغ عصر جديد. وبفضل الصلب أنهى المسيح العلاقة المباشرة بين اللامتناهي والمتناهي وبداية من ذلك الحين أصبح المبدأ الصالح هو مبدأ المثالي المسيحي الذي ينقل من المتناهي إلى اللامتناهي. فالمسيح لا يرسم

---

(١٣٤) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, s. 293.

(*) ويناظر ذلك عندنا المعركة بين الفقه والتصوف معركة فقه الظاهر وفقه الباطن. لكن الفرق الأساس هو أن الفقهاء بالرغم من سعيهم لذلك بقصد أو بغير قصد لا يمكن لهم شرعاً أن يدّعوا ما تدّعيه الكنيسة من عصمة بل هي مؤسسة اجتهادية (عدا ما عليه الأمر عند الشيعة التي تدّعي العصمة للأئمة بالإضافة إلى مؤسسة الاجتهاد الفقهي المناظرة لما عند السنة). وما لم يكن الفقهاء قادرين على تجاوزه من تحريم لادّعاء العصمة أقدم عليه المتصوفة إذ بات بعضهم يدعي أنه يكرع من المعين نفسه بخلاف النبي الذي بينه وبين ربه رسول من الملائكة.

المضمون الجوهري للمسيحية فحسب بل هو يرسم قطيعةً في فلسفة التاريخ، فبالنسبة إلى مجرى التاريخ وتحقيقه ليست المعايير الخارجية مثل الأسر الحاكمة أو أشكال الدول أو ضروب الاقتصاد المحددة لـ «ضربة» البداية بل التاريخ الأسمى للروح الذي يظهر في كيفيات الظهور التاريخية للمطلق[١٣٥]. إن المسيحية والتاريخ كلاهما يحيل إلى الآخر؛ إذ إن التاريخ كله في الغاية وبمقتضى طبعه بنيان ديني، فالديني لا يظهر بعد نهاية العصر اليوناني إلا في التاريخ، وهذا التاريخ هو في آن تاريخ تطور الوعي، إنه التاريخ الطبيعي والتاريخ الإنساني في آن، ولا يمكن «للإلهي من المسيحية» أن يعرف إلا بصورة مباشرة و«بعلاقة متناسقة مع النظرة المطلقة للتاريخ»[١٣٦].

وكما في **نسق المثالية الألمانية** عالج شنلغ الدين كذلك في كتابه **شرح العلاقة الحقيقية للفلسفة الطبيعية مع نظرية فيشته المجردة** سنة ١٨٠٦. و(كتاب) **فلسفة الوحدة** لم يتجاوز بأي حال (كتاب) **الفلسفة الطبيعية** (انظر الفصل الخامس: الطبيعة) بل هو أدرجها في أفق آخر جديد. وما كان سابقاً من أغراض فلسفة الطبيعة أصبح الآن ينظر إليه بالقياس إلى الكل والكلي. فالنسق الفلسفي ينبغي أن يشمل الكل من أبسط ما في الطبيعة إلى أسمى ما فيها وينبغي أن يكون الكل أو المطلق أو الله وحدة كثرة ووحدة. إن تاريخ تطوّر الطبيعة يذهب إلى بناء الوعي وانتشار تاريخ البشرية ويندرج في عملية الصيرورة هذه كذلك صيرورة الإله إنساناً.

وبهذا يعبر شلنغ بنموذج فلسفة الوحدة واضح التعبير بأنّ المعرفة والعمل والمثالي والواقعي هما من حيث المبدأ أمر واحد هو الأمر نفسه. وبصورة تستبق مصنفه عن الحرية سنة ١٨٠٩ أورد شلنغ هنا غرض الحرية مع غرض الشر مترابطين. وبخصوص العمل يرفض شلنغ أن يكون لله حكماً في خلق العمل. وهو بذلك ينفصل انفصالاً حاداً عن نظرية الكنيسة في الأخلاق. فأعمالنا لا تقوم في المقام الأول من حيث الأخلاق بل من حيث المضمون الفعلي الذي يكمن فيها. ففعل الخير

---

(١٣٥) Ebd., s. 295.

(١٣٦) Ebd., s. 303.

خلقياً يظهر مضموناً واقعياً أسمى مما يتضمّنه فعل شرير خلقياً.

وبالنسبة إلى الوحدة بين الواقعي والمثالي يستعمل شلنغ في فلسفة الوحدة مفهوم الله كذلك، فالحكم الخلقي على أعمالنا ينبغي ردّه إلى الوحدة في العمل. فحرية أعمالنا لا تحيل إذاً إلى إمكانية اختيار لإرادتنا بين الخير والشر بل إلى العزم الذي يختار بمقتضاه الإنسان الخير إرادياً، فخلقية الإنسان لا تكمن في النتائج المؤسسة على (ص ٢٦٩) أفعال خيرة بل في الإيمان بالإلهي. وهنا يتبين شلنغ مرة أخرى بوصفه ناقداً لفلسفة كنط الخلقية:

«لا أقصد بالدين (. . .) ما يسمى بـ «حزر» الإلهي والتفكر الخاشع. فمن ليس له إلا حزر الله لا يزال شديد البعد عنه بل الله ينبغي أن يكون مادة كل فكر وعمل مادتهما ذاتها وليس مجرد موضوع سواء كان للتأمل الخاشع أو مجرد تصديق أو معرفة عقلية زائفة. لا وجود لمعرفة للإلهي يكون الله فيها مجرد موضوع بل الله يكون إما غير معلوم أو هو في آن ذات المعرفة وموضوعها، الدين أسمى من كل حزر وشعور. والدلالة الأولى لهذه الكلمات التي يساء استعمالها هو كون المرء متصفاً بالضمير الخلقي، وهو عبارة الوحدة الأسمى للمعرفة والعمل، الوحدة التي تحيل إمكانية أن يناقض علمه عمله. والإنسان الذي يكون مثل هذا الأمر ممتنعاً عليه ـ ليس بالكيفية الإنسانية النفسية أو «العلم ـ نفسية» ـ بل بالكيفية الإلهية نسميه متديناً ومتصفاً بالضمير الخلقي بالمعنى الأسمى للكلمة. وليس المتصف بالضمير الخلقي ذلك الذي على سبيل المثال (يرى أنه) لا ينبغي أن يسلك إلا بأمر الواجب وإلا احتراماً للقانون حتى يحدّد الفعل الصحيح، فالمتصف بالضمير الخلقي غني عن ذلك إذ ليس بوسعه أن يفعل بصورة أخرى غير كون فعله صحيحاً. فالتدين يعني بحسب أصله بعد تناسق العمل وليس بأي حال خياراً بين متناقضين كما نسلم بذلك في حالة حرية الإرادة وليس هو توازناً في الحكم بين الخيارات كما يسمى ذلك (عادة) بل العزم الأسمى والحاسم لصالح ما هو صحيح من دون خيار»[١٣٧].

---

(١٣٧) Schelling, *System der Gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, s.558.

إن فلسفة الوحدة لا تبحث عن بيان العلاقة المتناسقة بين كل الظاهرات بواسطة الشروط المؤسسة لإمكانات تطوّرها فحسب بل هي تطلب كذلك شروط المتناهي المجرد وذلك أصل العالم وأصل علاقته بالمطلق أي بالله. ومع مشكل المتناهي والبداية نجد أحد الأغراض الأساسية لفلسفة شلنغ الدينية: سقوط الإله والخلق. فالانتشار التاريخي للصيرورة وتطوّر العالم يجمعهما شلنغ في ثلاثة عصور: عصر الوحدة الأصلية وعصر الثنائية وعصر التوحيد، وهدف العملية التاريخية هو إعادة إنتاج الوحدة والاندماج في المطلق، وكل الحركات في زمانية عملية التاريخ يحدد شلنغ قيمتها بحسب قربها من المطلق من الله. فهي خلال دينامية حركتها تبتعد عن المركز أو تقترب منه. ومفهوم العصر لا يحيل إلى حقب التاريخ بل هو يقسم حصول أحداث العالم بحسب مبادئ روحية بحسب «زمانية إلهية»[١٣٨].

ترتبط فلسفة شلنغ الدينية بجدلية الفصام والصلح. والصلح لا يمكن البلوغ إليه من خلال رفع المتناهي إلى اللامتناهي بل بصيرورة اللامتناهي متناهياً. من هنا فإن أهمية شخص المسيح تفرض نفسها، فصيرورة اللامتناهي متناهياً تحصل على سبيل المثال في الرموز التي يمكن أن يتم فيها حدس اللامتناهي في المتناهي. ومثل هذه الرموز التي للامتناهي في المتناهي ليست مقتصرةً على المسيحية بل إن ميثيات الأديان الأخرى لها مثل هذه الرموز، ولذلك ينسب شلنغ إلى هذا الحدس الكليّة والضرورة:

«إن التاريخ ملحمة أُبدعت في روح الله: والتاريخ يتألف من جزأين رئيسين: فأما **الجزء الأول** فيمثل تحرف البشرية عن مركزها إلى أن تصل إلى قدر من الابتعاد عنه هو الأكبر. وأما **الجزء الثاني** فهو جزء العودة (إلى المركز). وذاك الوجه الأول هو بنحو ما إلياذة التاريخ، وهذا الجانب الثاني هو أوديسيا التاريخ، وكان اتجاه التاريخ في ذاك الجانب متباعداً عن المركز. وهو في هذا الجانب متقارب إليه. والقصد الأعظم لظهور العالم كله يفصح (عن ذاته) بهذا النوع من الإفصاح في التاريخ. فالأفكار والأرواح ينبغي أن تسقط من مركزها في الطبيعة التي هي دائرة

---

(١٣٨) Wieland, 1956, s. 78.

السقوط العامة وفي الجزئي والعودة إلى اللاتمايز وفيه تتصالح معه وفيه يمكن أن يوجدا من دون أن يتصادما»[١٣٩].

إن توق العودة إلى الاتحاد مع الله من جديد هو هدف التاريخ. ومن ثَمّ فالمطلوب بالنسبة إلى عمل الإنسان هو الأخلاق بهذا المعنى الديني حتى يتمّ البلوغ إلى هدف النعيم. أما بخصوص ارتباط الأعمال الإنسانية في عملية تطور العالم والمطلق فيثار سؤال حرية العمل الإنساني، أما غرض العلاقة المتناسقة لنظام الحرية فيفرغ له شلنغ في كتابه **في ماهية الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩.

وحتى تكون الحرية الفردية قابلةً للتوفيق مع نسق يجعل المطلق أو الله ممكناً تصوّر شلنغ العالم موضوع المطلق الإلهي. إن استعارة العالم المضاد هذه تضمن وجوده الواقعي وحريته، وبصورة منهجية فإن هذه الفكرة جعلها شلنغ ممكنةً بفضل تمييزه «بين الجوهر من حيث هو موجود (الإنية) والجوهر من حيث هو مجرد أساس للوجود (الماهية)»[١٤٠]. ويبين هذا التمييز تفريقاً ذاتياً في (ص ٢٧٠) المطلق بفضله يكون خلق العالم موضوع فكر العالم الذي يصبح أساساً لمخلوقات أخرى. إن التصوّر التقليدي الذي مفاده أن الله يتضمّن علّة وجوده في ذاته يغيّرها شنلغ هنا تغييراً جوهرياً معتبراً هذه العلّة من حيث هي طبيعة ليست مماهية لله ذاته. فالعلّة ستكون في الطبيعة وفي الإنسان وكذلك في الله مأخوذةً من حيث هي بنحو ما غير واعية ومنها بالفعل يصدر تجلٍّ ذاتي وكذلك الواقع الفعلي. والوجه المحرّك من هذه العملية هو شوق يحلّ في تخلّق للمطلق بتميز ذاتي فتصدر عن ذلك إرادة فاعلة. والله لا يصل إلى ذاته ذات الوعي التام إلا في تحقيق صورته الذاتية.

ويرى شلنغ عملية التجلي الإلهي انقساماً وخلقاً متواصلين للقوى. وقد تمّ الوصول إلى عين صورة الله بفضل تطوّر الإنسان الذي هو عين المخلوق الوحيد الذي يتمتّع بالحرية في أفعاله سواء اتبع مبدأ التوحيد (الإرادة الكلية) أو أيضاً مبدأ السيادة المسيطرة الذاتية (الإرادة الجزئية). وعندما

---

(١٣٩) Schelling, *Philosophie und Religion* (104), SW VI, s.57.

(١٤٠) Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s. 357.

يخطئ الإنسان (فينسى) جوهر محدّد ذاته (ما أهل له) الذاتي باعتباره مخلوقاً ويتبع إرادته الجزئية فإنه يمكن أن يصبح «إلهاً مقلوباً»[١٤١].

وإذاً فالشرّ لا ينتج عن طبيعة الإنسان باعتباره ذاتاً ناقصة ـ من حيث حاسيته وتناهيه وعدم تمامه ـ بل إن إمكانية الشر تنتج عن حرية الإنسان. وبخصوص التجلّي الإلهي فإن ذلك يعني أن التجلّي عملية مرتبطة بمخرج غير معلوم وذلك لأنه لا يكتمل إلا بالتغلب على ما يعترضه من مقاومة. لكنّ مخرج العملية يكمن بإطلاق في حرية الإنسان. فحرية الإرادة الإنسانية لا تفسر لا بعدم الحتمية ولا كذلك بالحتمية بل إن التماهي بين الحرية والضرورة يتأسس بالأحرى في تلك العملية التي للوضع الذاتي والتخلق الذاتي عند الإنسان العملية التي تجري بصورة متناسبة مع الخلق الإلهي. وهذا النوع والكيفية اللذين للتخلّق الذاتي فعل أساس لجوهرنا لا نستطيع تفسيره عقلياً:

«كما إننا ندعي وجود مصير حتم، ولكن بمعنى مغاير تمام المغايرة، أعني بهذا المعنى: فكما يعمل الإنسان هنا فإنه كذلك فعل منذ الأزل ومن بداية الخلق. فعمله لن يكون أزلياً كما لن يكون هو من حيث هو كائن خلقي أزلياً بل هو يكون أزلياً بمقتضى الطبيعة»[١٤٢].

وهكذا فعندما ننسب إلى الشر حقيقةً واقعيةً وضرورة، فإن سؤال التوفيق بين هذا الشر والله يطرح، وحتى يحلّ مشكل التنزيه (العدل الإلهي) فلا بدّ من شكل معين لله، وشلنغ يرى أن الله شخص حي، وليست الإرادة الكلية والإرادة الخاصة بالمختلفتين عند الله؛ لذلك فإنه لا وجود لشر في (ذات) الله، وإمكانية الشر لم توجد إلا بسبب التجلي الذاتي وصيرورة الطبيعة إنساناً، ويكمن هدف التجلي في التغلب على هذه الإمكانية، فالشر هو القوة المضادة للخير وهو شرط ضروري للحرية. لكنّ القوتين متعادلتان وذلك لأن أولية الخير وضعت بسبب التجلي. لكن ذلك لا يعني بالنسبة إلى أخلاقيّة عمل الإنسان أنه لا وجود ضمانة بهيمنة الخير في الغاية ولا تحليلاً من مسؤولية العمل الشخصية،

---

(١٤١) Vgl. Ebd., s. 390.

(١٤٢) Ebd., s. 387f.

فسقوط المطلق (تدنيه) وتجاوز اللاتمايز عملية ضرورية حتى يمكن للمطلق أن يصبح موضوعاً لذاته، إن تجاوز الوحدة الأصلية هو «أداة التجلي التام للرب»[١٤٣].

وقد عالج شلنغ في دروسه الخاصة التي قدمها في شتوتغارت سنة١٨١٠ ـ بتأثير من الموت المفاجئ لزوجته كارولينا ـ مرة أخرى مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين العلاقة التي كان قد جعلها أحد موضوعات كتابه الحامل للاسم نفسه سنة ١٨٠٤. ومبدأ المطلق في فلسفة الوحدة (الله) بخلاف ما يراه لايبنتس وفولف أو كنط ليس نتيجة لتأملات فلسفية بل إن شلنغ كان بعد قد وضعه في بداية الفلسفة بوصفه مبدأ فاعلاً. ويعني ذلك بالنسبة إلى مفهوم الرب أن الرب لا ينظر إليه بوصفه جوهراً تاماً بصورة أزلية بل إن الله ذاته يخضع لعملية تطور تاريخية. إنه ليس جوهراً أصلياً غير متغير بل هو جوهر حي مغير لذاته له بالإضافة إلى وجوده القديم صيرورة قديمة. وبهذا المعنى فالله يخلق ذاته.

وإذا كان الله مبدأ وأصلاً للفلسفة فإن أصل المطلق هذا لا يمكن أن يفسر كما يفسر الموضوع. وبذلك يتمّ التخلي عن مشكل الوحدة والاختلاف وخاصةً مشكل الانتقال من الوحدة إلى الاختلاف. ففهم هذا الانتقال وتبين العلاقة بين الوحدة والاختلاف يطورهما شلنغ في نظريته في القوة التي تصوّر بها العلاقة بين المادة والروح كذلك في تأملات سابقة من فلسفة الطبيعة. فالانتقال من الوحدة إلى الفرق يتصوّره شلنغ عملية تجري في ذات المطلق العملية التي يبنيها بصورة واعية ومقصود قياساً على تكوينية الوعي. وكلتا العمليتين (ص ٢٧١) يمكن أن تفهم باعتبارها خلقاً وفي الحقيقة بمعنى توليد ما هو أسمى. لكن الأدنى لا يزول من العملية بأي حال، إنه يبقى محفوظاً باعتباره أكثر ظلمة وأساساً فاقداً للوعي. إن مواصلة كتابة (استعمال) مفهوم الأساس تمكن نسقياً من دمج فلسفة (شلنغ في) الطبيعة في فلسفته المتأخرة. إن دينامية العملية تغتذي من التوتر الواصل بين الواعي واللاواعي. ففلسفة شلنغ في الوحدة وفلسفته الدينية تبينان مقوماً أنثروبولوجياً قوياً.

---

(١٤٣) Schelling, *Philosophie und Religion* (1804), SW VI, s. 63.

إن الطبيعة هي قاعدة العالم الروحي، إنّها ما ليس بموجود، والموجود بمقتضى طبيعته هو الروح. ولا يمكن إلا للروح وحده أن يكون حراً. والإنسان يتنزل بين لا موجود الطبيعة والموجود المطلق الله في الوسط بينهما. والإنسان باعتباره مثل هذه الذات الوسطى يكون مستقلاً عن الطبيعة وعن الله لكنه يصبو إلى الوحدة معهما. وأداته لتحقيق ذلك ـ وهو الذي فقد وحدته الأصلية مع الله ـ هي الدولة. والدولة ينبغي أن تحقق الوحدة البرانية في حين أن مهمة الكنيسة هي العمل على تحقيق الوحدة الجوّانية. وعلى الدولة أن تمكن الكنيسة من تطوير فاعلية المبدأ الديني، حتى يصبح هذا المبدأ، بما هو هو، مبدأ واعياً. وبفضل صيرورة هذا المبدأ الروحي الجواني واعياً يبدأ فساد مؤسستي الدولة والكنيسة. فلا الأفراد ولا النوع يبقى أحد منهم بحاجة بعد ذلك إلى المؤسسات ـ إذا اكتشفوا بفضل التوعي والإرادة مبدأهم الروحي الذاتي وحقّقوه ومن ثَمّ وجدوا الوحدة. وقد كان تعبير شلنغ عن رأيه في القانون والدولة والتاريخ الخارجي دائماً تعبيراً هامشياً. وبدلاً من ذلك ركّز دائماً وبصورة كاملة على التاريخ الروحي الجواني. ومنذ دروسه الخاصة في شتوتغارت سلّم بأن الإنسان لا يمكنه أن يوجد إرادة الروحي هذه لا يمكنه أن يوجدها بقوته الذاتية بل لا بد لها من دفعة خارجية:

«كانت خاصية الإنسان المحدّدة لعلاقته بالطبيعة كونه وسطاً لكن هذا الوسط افتقدته الطبيعة، والآن صار الإنسان بحاجة إلى وسط، ولكي يستردّ الإنسان الحياة الروحية فليس له من دون شك أن يعود فيصبح من جديد وسطاً بين الله والطبيعة وبالذات ففي ظهور المسيح يتّضح ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في علاقته بالطبيعة. فالمسيح كان بمجرد إرادته سيداً للطبيعة إنه كان في تلك العلاقة السحرية مع الطبيعة العلاقة التي ينبغي أن يتنزل فيها الإنسان بصورة أصلية»[١٤٤].

يمكننا أن نعتبر فلسفة الوحدة التي يقول بها شلنغ نوعاً خاصاً من وحدة الوجود. ففي فلسفته المتأخرة التي بدأت في مصنفه **عصور العالم** بداية من سنة ١٨١١ نجد توقاً إلى ربط هذه الفلسفة مع القول بالنزعة

---

(١٤٤) Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), SW, s. 463.

الربوبية، وانطلاقاً من التمييز بين الأساس (الطبيعة) والجوهر (الروح) حصل تفريق جواني في المطلق في الله الذي يحدّده باعتباره ذاتاً شخصية وتاريخية يرتبط «بسطها» الذاتي مع وجود الواقع الفعلي لحدث العالم. وبذلك فقد دافع شلنغ كذلك عن النزعة التشبيهية (بالإنسان) المصاحبة وعن إضفاء الطابع الوجودي على فلسفة النسق دفاعاً صريحاً دفاعه عن المبدأ القائل إن الله باعتباره الذات الأسمى مرسوم مع الطبيعة في مبدأ سلبي بحيث يحتاج التغلب على هذه الوضعية إلى إرادة حرة.

وبعد أن سبر شلنغ إمكانية الحرية الإنسانية في البداية جعل حرية التجلي الإلهية موضوعاً لبحثه في عمله المتأخر، وهذه المحاسمة المكثفة مع البنية الداخلية للمطلق أعني الله بدأت مع مصنف **عصور العالم**، فعصور العالم ثلاثة عهود للتجلّي الذاتي: **ماضي زمان العالم الأقدم والحاضر ومستقبل زمان العالم**. ولم ينجز شلنغ إلا غرضاً واحداً هو زمان العالم الأقدم.

ومن مسائل اللباب في بنية الماضي العلاقة بين الوحدة والفرق، وذلك لأن البنية الداخلية للمطلق ينبغي أن تكون على صفة تمكن من أن ينفصل منها شيء وأن تبقى مع ذلك واحدة، وفي ترابط مع هذه المسألة نجد كذلك السؤال عن دافع عملية الانفصال وعن نوعها، وقد تصوّر شلنغ انفصال المطلق تولداً و«مضاعفة ذاتية للماهية المنضوية في الوجود»[١٤٥]، وسيتولد الابن الذي يستطيع ـ من حيث هو محقّق للمصالحة ـ أن ينظّم قوى المطلق، وبفضل المسيح ـ باعتباره ابناً ـ يبدأ عصر العالم الثاني (الحاضر) الذي تتمثّل خاصيته المحدّدة في المصالحة مع الوحدة والذي يتنزل تحت مبدأ الحب. ويمكننا أن نفهم علم (طبيعة) المسيح الذي ورد في فلسفة شلنغ المتأخرة عملاً (يعد) للكتاب الثاني من عصور العالم. وكان شلنغ يولي أهمية لكون إعادة البناء التأملي للمطلق وللخلق الإلهي ليس «حكمة مختلفة ذاتياً» بل هي ذات علاقة «بوثائق أصلية» من «تاريخ العالم والإنسان». ويعتقد شلنغ أن تاريخ الطبيعة وتاريخ الثقافة باعتبارهما شهادة يمكن أن يشهدا لصالح نظريته[١٤٦].

---

(١٤٥) Schelling, *Die Weltalter*, (1811), WA I, s. 101.

(١٤٦) Schelling, *Die Weltaleter* (1813), SW VIII, s. 270f.

والبنية الداخلية للمطلق نجد ضمنها إمكانية الوجود كلها. والتجلّي الذاتي يحصل عندما تنتظم هذه التحديدات في المطلق انطلاقاً من تساوقه اللامتمايز في عملية متوالية باعتبارها قوى (ص ٢٧٢). وكان شلنغ يرى أن هذا المجرى، لكونه يصدر عن وضعية إطلاق منعم وتمام قديم، ينشئ عالماً متناهياً مثلما ينشئ التولد. وبذلك فما هو حاسم ليس كون الأب يلد الابن فحسب بل كون الأب بهذا الفعل هو بدوره يلده الابن في آن، والتأليف بين الأمرين هو الروح المطلق من حيث هو وحدة المبادئ. والروح هو كذلك المبدأ العضوي للزمان وكل الخصائص المحددة لمفهوم الرب ذاتية له الخصائص التي كان كنط قد حرّر مقوماتها: التمام والضرورة وقوة الخلق، وهذه العملية تحركها إرادة لكنها بعد ذلك تصبح إرادة لذاتها فتنمو بوصفها إرادة حياة.

إن فلسفة **عصور العالم** تتجه دائماً وبصورة مباشرة في خطاطات جديدة متجاوزة لذاتها إلى دائرة **فلسفة الميثولوجيا** وفلسفة **التجلي**، (وخلال تدريسه في برلين بداية من سنة ١٨٤١ لم يتمكن شلنغ من تطوير أي تأثير يذكر، فلودفش فيورباخ لم ير في دروسه ببرلين إلا «مهزلة لاهوتية فلسفية» حول الميثولوجيا والتجلي والمسيح والملائكة والموت والشيطان[١٤٧]. وفي سنة ١٨٤٢ وصف فريدريش إنغلز شلنغ بـ «فيلسوف (في علم طبيعة) المسيح» وتكلّم على فلسفته باعتبارها «تصعيداً لحكمة العالم لتحويلها إلى حكمة الرب»[١٤٨]. وليس آخراً فإن تاريخ فلسفة هيغل قد أسهم في نموذجين من عرض فلسفة شلنغ المتأخرة: جهل أو تأويل بوصفه ثيولوجيا فلسفية).

لا يزال منطلق التلقي الحالي لفلسفة شلنغ الخصومة التي دارت بين تأويل هورست فورمن وتأويل فالتار شولتز. ففي حين يرى شولتز في تأويله أن مفهوم العقل لا يزال في المركز من فلسفة شلنغ المتأخرة وأن هذه الفلسفة هي ذورة الاتصال في عمل شلنغ يؤكّد فورمن في تأويله قطيعةً (بين مرحلتي فكر شلنغ)، ويقترح تأويلاً لاهوتياً جاعلاً مفهوم

---

(١٤٧) Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), GW 5, s.26.

(١٤٨) Vgl. Engels, MEW, erg.-Bd., 2 Teil, 1977, s.225-246.

الرب في المركز. وفي حين أوّلَ فورمن فلسفة شلنغ المتأخرة فاعتبرها نكوصاً إلى النزعة الربوبية المسيحية، قرأ شولتز فيها بيان العقل بذاته لحدوده باعتبارها تمام المثالية(١٤٩).

كانت فلسفة شلنغ المتأخرة مطبوعة جوهرياً بطابع التمييز بين الفلسفة الإيجابية والفلسفة السلبية. ففي حين تصبو الفلسفة السلبية إلى تفسير العالم كله بما في ذلك ذاتها في إطار عقلانية تفكرية، ترى الفلسفة الإيجابية أن العقل قد فشل في هذه الدعوى، فتبحث عن إمكانيات لفهم مبادئ الوجود المطلق باعتبارها شكلاً أسمى من التجريبية، وفي ذلك يستند شلنغ إلى الفكر اللاهوتي من دون أن يريد التخلي حقاً عن العقل الفلسفي.

ودعوى المعرفة العقلية تشمل بالضرورة معرفة العقل لذاته، وشلنغ يرى أن العقل قد فشل في إدراك ذاته، ويتمثّل فشل العقل في مشكل البداية إذ إن العقل لا يدرك وضع ذاته لذاتها، فمتى وضع التفكر العقلي (نفسه) فإنه يحتاج دائماً إلى مقابل. وفعلاً فالعقل لا يستطيع أن يفعل من دون شروط مسبقة بل هو لا يفعل إلا في إطار من الشروط لا يضعها هو نفسه ولا يمكنه تجاوزها بل ينبغي أن يقبلها باعتبارها شرطه الذاتي. وفي الحقيقة فإن العقل يستطيع أن يحلّل «مائية» وجوده لكنه لا يستطيع أن يدرك «إنيته». وفي حين رأت المثالية الألمانية ـ وهنا لا يستثني شلنغ عمله الباكر من هذا النقد ـ في الوعي بالذات المؤسّس باعتباره وحدة عارفة للذات والعالم منظور الهدف لنسق فلسفي عقلي إما بفضل الحدس العقلي أو بفضل التحليل المفهومي المنطقي نفى شلنغ عن العقل إمكانية هذا العلم في فلسفته المتأخرة وصاغ بالتوافق مع هذا النفي هدفاً آخر لعملية التاريخ.

عاد شلنغ مرة أخرى فلخّص من منظور الفلسفة الوضعية تاريخ الفلسفة وخاصةً منذ ديكارت وتوصّل إلى أن هذه الفلسفة تخلو من مفهوم الإله في جميع لحظات هذا التاريخ، ولا يردّ المطلق في أفضل

---

(١٤٩) Vgl. Fuhrmans, 1940, Schltz 1955, Fuhrmans 1956/57, s.302f. Im gleichen Bd. S. 94-101, findet sich die Rezension der Schrift von Schulz durch Furmans.

الحالات إلا باعتباره نتيجة فلسفة العقل. لكنه لم يقع إدراكه باعتباره أصلاً أو علة أصلية، والعلاقة بين المطلق والمتناهي لم تحدَّد إلا منطقيّاً، لكنها لم تدرك من حيث هي علاقة تاريخية. وعنده أن الفلسفة السلبية لا يمكنها أن تضع الله إلا في نهاية نسق فلسفي باعتباره الفكرة الأسمى، ثمّ تضطر بعد ذلك لوضعه بوصفه بدايةً أيضاً ومبدأ لكل علم:

«إن الفلسفة الإيجابية هي الفلسفة الحرة الحقيقية، وليتركها من لم يرِدْها. وإني أعتبر كل أحد حراً ولا أقول إلا إنه إذا أراد أحد مثلاً الأصل الحقيقي (الـ «من أين جاء مجرى الأشياء») وأراد خلقاً حراً للعالم... إلخ فإنه لا يمكنه أن يحصل على ذلك كلِّه إلا عن طريق مثل هذه الفلسفة، أما إذا كانت الفلسفة العقلية تكفيه ولا يتوق إلى ما عداها فإنه بوسعه أن يبقى عندها، ولكن عليه حينئذٍ أن يتخلّى بسبب هذه الفلسفة العقلية وما أراده منها عما لا يمكن أن يوجد بأي حال فيها وبالذات عن الله الحقيقي والمصدر الحقيقي لعلاقة حرة بين الله والعالم، لكن هذا الخلط الذي يهيمن على من حولنا ينبغي أن ينتهي»[١٥٠].

وتبلغ الفلسفة السلبية نهايتها عندما تنفد كل إمكانات (ص ٢٧٣) المعرفة العقلية وتُنفى كل التحديدات الممكنة. فتجد نفسها في نهاية طريقها أمام «الوجود الذي لا يقبل الإدراك (العقلي) المسبق» الوجود الذي يتجاوز كل فكر والذي سيصفه شلنغ بـ «الأول» المطلق[١٥١]. ولا تستطيع الفلسفة السلبية أن تحدّد هذا «الأول» إلا سلباً. ومهمة الفلسفة الإيجابية هي أن تبين «إلهية هذا الأول» و(أن تثبت) «أنه هو الله ومن ثَم فالله موجود»[١٥٢]. وهكذا فالفلسفة الإيجابية هي دليل على وجود الله، وانطلاقاً من هذا الأول ينبغي أن يقطع درب الوجود كلّه من جديد في الفلسفة الإيجابية.

وعندما يدّعي العقل الارتفاع فوق الوجود الفعلي فإنه ينبغي أن يسلّم بكون ذاته مخلوقة. ومن ثَمّ فلا بدّ من التفكير في خلق أنتج العقل ذاته وأصل هذا الخلق لا يمكن أن يبحث عنه في العقل. وأصل الخلق في

---

(١٥٠) Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1854) SW XIII, s.132.

(١٥١) Vgl. Ebd., s. 127.

(١٥٢) Ebd., 129.

فلسفة شلنغ المتأخرة هو الإرادة الحرة والوجود الذي لا يقبل الدليل والغني عنه هو مفهوم الله في الوعي المفكّر. لكن مع مسلّمة ضرورة الوجود الإلهي التي هي فرضية في المقام الأول يُثار مشكل: كيف يمكن أن نتصور النقلة من هذا الإله إلى الخلق وإلى واقعة (وجود) العالم؟ وكيف يمكن للذات أن تتصوّر مثل هذا الجوهر المطلق الذي هو خارج كل عقلانية تفكّرية؟

يضع شلنغ الله الخالق المطلق في البداية التاريخية، وهو يفهم التجلي باعتباره خلقاً شخصياً حراً من الله لذاته، والفلسفة السلبية تستطيع فعلاً في نهايتها أن تقول في الحصيلة المنطقية مثل فكرة هيغل التامة في منطقه: ما المطلق؟ لكنها لا تستطيع تفسير واقعة وجوده بل هي دائماً تفترضه. وإذا كانت البداية الحقيقية ستُفهم باعتبارها فعل الإله الخالق ـ ومفهوم الخلق هو الحدث الذاتي لـ(أي) فلسفة إيجابية[١٥٣] ـ فإن هذه البداية لا يمكن في المقام الأول أن تتسلّم مسبقاً إلا تسلماً فرضياً يضمنه العلم. فـ «الوجود المتقدّم على كل تفكير» باعتباره ذلك الوجود الذي يسبق الوجود الحقيقي لكنه ينبغي أن يكون له بعد ميل إلى الإشارة إليه يمكن بيان خصائصه بتحديدات ثلاثة: إنه قوة[*] وجود وموجود خالص (وجود بالفعل) ووحدة الأمرين. وفي حين تكوِّن هذه الخصائص المحدّدة وحدة لا تنفصم في الروح المطلق تنشأ من هذه الوحدة بعملية الصيرورة المتوالية قوى هي الخصائص المحدّدة للوجود من دون أن تكون بعد عين الإله. والأمر الحاسم بالنسبة إلى الخصائص المحددة لذات الله هو أن علاقة جوهرية أو فعلية مع الله قد تمّ التعبير عنها، وفي ذلك لا يكون الخيار الحاسم إلا لإرادة الله الحرة والمطلقة. فالله ذاته هو «رب الوجود»[١٥٤]. وهذا المفهوم الذي هو مفهوم الله الممكن الوحيد بالنسبة إلى شلنغ يضمن تقدّم الله على العالم بالشرف.

إن فلسفة التجلّي لشلنغ فلسفة تاريخية، ويترتّب على ذلك ارتباطها

(١٥٣) Schelling, *Einleitung in die Philosophie* (1830), EPh, s;117.

(*) بمعنى القوة عند أرسطو.

(١٥٤) Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1836), SW X,s.260.

الوثيق كذلك مع فلسفة الميثولوجيا، فوثائق تاريخ الثقافة الدينية تمثّل بالنسبة إلى شلنغ الدلائل الحقيقية لعلاقات فعلية للوعي الإنساني بالله. والتطوّر التاريخي لمضمون الوعي الديني هذا هو مضمون فلسفة الميثولوجيا في حين أن فلسفة التجلّي تعرض (تمثل) «علم طبيعة المسيح».

وقد ترك لنا كتاب **فلسفة الميثولوجيا** نظرية في الميثولوجيات أحدث بفضلها شلنغ علاقة ترابط موضوعي بين قصص الآلهة وأشكال الوعي الديني، فالمضمون الموضوعي لأي وعي حول الإلهي يعتبره شلنغ غير مصادم (للعقل)، وهو يستنتج من التطور التاريخي للميثولوجيات عملية التصورات الربوبية التي تتحدّد بالقوى نفسها التي تطبع تاريخ الطبيعة كذلك. فدرجات تاريخ تطوّر الطبيعة من الجماد إلى الطبيعة العضوية إلى الإنسان تطابق من حيث التوالي سلسلة الميثولوجيات المصرية والهندية واليونانية. وفي فلسفة التجلّي يتبيّن هذا التطور ذو الدرجات الثلاث في (درجات تكوّن الكنيسة): **الكنيسة التي أسّسها الحواري بطرس والكنيسة البروتستانتية التي أسسها الحواري بولس وأخيراً كنيسة يوحنا المستقبلية**(*).

وفي غاية هذه العملية ينبغي لعودة وحدة أصلية أن تحصل من جديد كما يتبين ذلك من خلال التطور التاريخي من تعدد الآلهة إلى الوحدانية. وقد أعاد شلنغ تاريخياً تكوين سلسلة تطوّر من وحدانية ربوبية، إلى

(*) تعليق المترجم: لهذا التصنيف والحكم علاقة وطيدة بفكر ابن رشد وذلك بتوسط المعلم إيكارت: راجع في ذلك Kurt Fasch, Meister Eckhart, Die Geburt der Deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie ص ١١٩ - ١٢٠ حيث جاء خاصة: Entscheidend für das Verstandnis Eckharts: Eckharts zeigt grösstes Interesse an der Lehre des Averroes über die Identität des Erkennenden mit dem Erkannten. Wiederholt zitierte er dessen Satz: Ohne Stoff wäre das Bad aussen identisch mit dem Bad in der Seele. Das Bild in der Seele ist das Bild auf der Wand. *Mit hilfe dieses Theorems des Averroes hat Eckhart das Johannesevangelium ausgelegt.* Immer wieder is er darauf zurückgekommen. Der Logos durchdringt alles, begründet alles, erleuchtet alles, und dieses Licht ist das Leben und das Licht aller Menschen, dessen der Mensch bedarf, weil er, dem Kommentator zufolge, in der Rangordnung der Intellecte den untersten Platz einnimmt. Diese letzte Erklärung klingt nach einer Herabstufung des menschlichen Intellekts. Aber Eckhart dachte den Menschen nicht als armen, sündigen Erdenwurm. Bei ihm bezog sich der Satz von der untersten Rangstufe auf eine Hierarchie erhaener, rein geistiger Intelligenzen

وينبغي هنا الإحالة إلى تعليقنا على محاضرة البابا التي استندت إلى هذا النص من **الإنجيل** لبيان عقلانية المسيحية ونفيها عما سواها (انظر موقع الملتقى الفكري وموقع الفلسفة).

ثنائية ربوبية، إلى تعدّدية ربوبية، إلى وحدانية نسبية إلى ثنائية ربوبية إلى تعدّدية ربوبية. وهو بذلك يعتبر وحدة الوجود درجةً من التطور التاريخي نحو الوحدانية الحقة. وتاريخ التطور الميثولوجي ينتهي مع الميثولوجيا اليونانية التي لأول مرة وصفت تفكّرياً بكونها تكوينية الوعي الميثولوجي. ففي نظرية **الأسرار الإليوزية** تمّ التبشير بالمسيح باعتباره الإله المقبل، والإله المسيحي الحقيقي الوحيد سيتحدّد في كل وحدته باعتباره ثالوثاً، لكن ذلك ليس خصوصيةً مسيحيةً بل هو تعبير عن الخاصية التثليثية لقوى الخلق. فالله الثلاثي يبقى موجوداً بما هو هو في مراحل التطور التاريخي للعالم. والأشكال المختلفة لعلة الوحدة والاختلاف يتصوّرها شلنغ في مفهوم «التاوتوزي» (*Tautousie*) الوحدة في أشكال ثلاثة، و«هيتوروزي» (*Heterousie*) وحدة نسبية لجواهر ثلاثة مختلفة (ص ٢٧٤) و«هوموزي» (*Homosie*) الله أشخاص ثلاثة كل واحد منها واحد مع الآخرين.

والفلسفة السالبة تقف في غايتها أمام الوجود الذي لا يقبل التصوّر المسبق الموجود الخالص. والفلسفة الإيجابية تبدأ مع الله باعتباره فعلاً خالصاً ليس له «ماهية». وحتى نفسّر الأول باعتباره الله لا بد من أن يدرج هذا الوجود في تجربة تاريخية، إلا أنه لا توجد أي ضرورة لذلك، فكلّ أول يتمتّع بحريّة مطلقة إذ بوسعه أن يتجلى بوصفه إلهاً وبوسعه ألا يفعل، فالأول من حيث هو فعل خالص يوجد قبل كل تجربة تاريخية شارطاً لها. ويمكن أن نقول عن الجهات الثلاث متساوية الأصل ومتساوقة الوجود بأنها: قوة وجود مباشر وموجود خالص وباعتبارها موجوداً خالصاً فهي قوة وجود. وعندما يصدر عن تساوق جهة الإمكان وضع للوجود فإن هذه الجهات تتحول إلى القوى المتوالية التي لقوة الوجود ولوجوب الوجود ولما ينبغي أن يكون عليه الوجود. وتلك هي مبادئ الوجود الأكثر كلية، ولكن هل يحصل وضع الوجود؟ ذلك أمر مَرَدّه إلى الإرادة الحرة للروح المطلق:

«والآن يمكنني أن أعتبر الله غاية ومجرد نتيجة لفكري، كما كانت عليه الحال في الميتافيزيقا التقليدية، لكني لا يمكن أن اعتبره نتيجة لعملية موضوعية للفكر. فهذا الإله الذي يعتبر نتيجة يمكن كذلك إذا

كان إلهاً أن يكون مشروطاً بغير ذاته (برياتار سي preater se) بل تكون ذاته بأسمى ما تكون شرط ذاتها. لكنه في ذلك العرض (المماثل للميتافيزيقا التقليدية) تعدّ المراحل المتقدمة من التطور شرطاً له. فينتج من ثَمّ ـ من الحالة الأخيرة ـ أن هذا الإله ينبغي أن يصبح في الغاية محدداً كما كان من البداية وأن تلك الذات أيضاً التي تتخلّل كل العملية من بدايتها وكذلك خلال مجراها هي بعدُ الله قبل أن يوضع كذلك إلهاً في النتيجة، ولكن بهذا المعنى فإن كل شيء يصبح إلهاً، وأن ما هو ذات متخلل للطبيعة كذلك إله وليس كإله كما إن الله لا يكون إلا خارج ألوهيته أو في خروجه من ذاته أو في غيريته باعتباره غير ذاته وبوصفه ما لا يكون إلا في الغاية، والآن إذا سلّمنا بهذا ثانية فإن المصاعب التالية ستظهر. فبين من ناحية أولى أن الله يتمّ إدراكه في عملية ولكي يكون من حيث هو إله موجوداً على الأقل فهو خاضع للصيرورة، وذلك مناقض شديد المناقضة للمفاهيم المسلمة لكأن الإجماع على ذلك يمكن أن يكون حاصلاً دائماً. لكن الفلسفة ليست فلسفة إلا بسبب تضمنها الفهم العام والإقناع ومن ثَمّ كذلك الإجماع، فكلّ من يضع نظرية فلسفية يدّعي ذلك، وفعلاً فإنّه يمكننا القول: إن الله يستسلم لهذه الصيرورة بالذات حتى يضع نفسه من حيث هو إله وذلك ما ينبغي أن نقوله حقاً. ولكن كما أسلفنا القول في ذلك فإنّنا نرى أنّه علينا أيضاً ومباشرةً إما أن نفترض زماناً لم يكن الله فيه إلهاً (وهو ما يناقض الوعي الديني الكوني ثانية) أو أن ننفي أن مثل هذا الزمان قد وجد أصلاً أعني تلك الحركة وذلك الحدوث سيفسران على أنّهما حدث قديم. لكن الحدث القديم ليس حدثاً، ومن ثَمّ فإن التصوّر كلّه لهذه العملية وتلك الحركة مجرد إيهام ذاتي وإنّه لم يحدث شيء بحق وكل شيء قد وقع في الفكرة وكل هذه الحركة كانت في الحقيقة مجرد حركة للفكر. ولا بد من أن تكون هذه الفلسفة قد فهمت ذلك. لذلك فهي قد وضعت نفسها بمنأى عن كل تناقض. ولذلك بالذات فهي قد تخلّت عن دعوى موضوعية ما تقول به أعني أنها قد اضطرت إلى الاعتراف بأنها علم لا يتعلّق الأمر فيه بتاتاً بالوجود ولا بما هو موجود حقاً وكذلك بالمعرفة بهذا المعنى بل هي تقتصر على العلاقات التي تتّخذها الأشياء في الفكر المجرد. ولما كان الوجود موضوعاً (في الأعيان) قبل كل شيء أعني ما

يضع وما يضمن وما يجزم فإن هذه الفلسفة ينبغي أن تعترف بأنها فلسفة سلبية خالصة. ولهذه العلة بالذات عليها أن تترك مكاناً طليقاً خارجها للفلسفة التي تتعلّق بالوجود، أعني الفلسفة الإيجابية وألّا تقدم نفسها على أنها الفلسفة المطلقة، الفلسفة التي لا تترك شيئاً خارجاً عنها[١٥٥].

وانطلاقاً من (نظرية) عصور العالم، نعلم شخصَ «ربٍّ صانع»، قوة تتوسط للخلق تكون في غاية الخلق، رب الوجود ومن ثَمّ تتطوّر إلى شخص إلهي. وبفضل الإنسان يوضع هذا الشخص من جديد خارج التحقّق وتنزع عنه الربوبية؟ وفعلاً فإن شخصيته الربوبية في ذاتها لا تنتهي بذلك وهي في ذاتها لا تتغيّر، وإرادته ووعيه يبقيان هما هما، ولكنهما بالمقابل مع المبدأ المثار الجديد (الذي من المفروض ألا يكون موجوداً) يكونان من جديد في حال النفي والانفعال ـ بالمقابل مع هذا الوجود الذي عليه من جديد أن يخضع له لم يبق رباً بل هو يصبح في المقام الأول مجرد قوة فاعلة فعلاً طبيعياً. ذلك أن المبدأ الذي من المفروض ألا يكون وجوداً لم يقع إلا رفعه حتى يكون خاضعاً له بعملية لا يمكنه أن يتقصى منها، وبالذات لأنه خاضع لعنف الإنسان وهو لا يستطيع أن يتخلّف فيكون على الوعي الإنساني خارجه أن يتخلّى عن ذاته (ص ٢٧٥) وأن يعدمها وأن يهدمها. لكن ذلك يحصل ضد إرادتها الذاتية إرادتها التي هي في الحقيقة خفية ولكنّها دائماً إرادة إلهيّة كالحال في معارضة إرادة الأب الذي لا يريد للعالم الضياع[*]. لكن اللحظة التي تكون فيها تلك الذات من جديد قد صارت رباً في الوعي الإنساني حيث تكون ثانيةً ذاتاً ربوبية وأيضاً تكون في حدود ذلك (خارجياً) من جديد شخصاً إلهياً. لكنها تكون شخصاً إلهياً باعتبارها رباً على الوجود الذي لم يعطها إياه الأب الوجود الذي لها بصورة مستقلة عن الأب. ولذلك فهي ذاتها مستقلّة عن الأب. ومن ثَم فهي في هذه اللحظة تتحدّد بمقتضى

---

(١٥٥) Schelling, *Zur Geschichte die neueren Philosophie* (1827), SW X. s.124f.

(*) خاصية عامة لحال الفكر الفلسفي التي تجلت منذ القرون الوسطى وأصبحت سمته الجوهرية ما يعني أنه عين طبيعته التي ظلت خفية إلى أن انكشفت بحق في المثالية الألمانية: الفلسفة علم كلام متخف أو علم لاهوت بالجوهر، وذلك سواء أخذناها من حيث هي نظرية معرفة أو من حيث هي نظرية وجود أو نظرية قيمة بكل معاني القيمة.

وجودها بوصفها شخصاً إلهياً خارج الإلهي: باعتبارها إلهية لأنها رب الوجود وخارج الألهي لأن هذا الوجود لم يعطه الربّ للذات. ومن ثَمّ فهو وجود تملكه باستقلال عن الرب وبفضله تستطيع أن تشرع في ما تريد باعتباره ما يمكنها أن تواصل ملكيته باستقلال عن الرب. ولا بد من معرفة ذلك حتى يفهم المرء تلك الطاعة للمسيح التي يكثر الكلام عنها والتي يعتمد عليها كثيراً (تُضمن الكثير). فالابن يمكنه بصورة مستقلة عن الأب أن يوجد وله سيادة تامة، ويمكنه حقاً أن يكون خارج الرب ليس الرب الحقيقي ولكن مع ذلك خارج الله الأب ومن دونه أعني رب الوجود، ولكن ليس في الحقيقة بمقتضى ماهيته بل هو يكون بالرغم من ذلك رباً بالفعل، لكن هذه السيادة (الربوبية) التي يمكن أن تكون له بصورة مستقلة عن الأب يستحي بها الابن، وبذلك فهو المسيح، تلك هي فكرة المسيحية الأساسية»(١٥٦).

لا يمكن للخلق أن يُعقل عقلاً قبلياً بل هو لا يُعقل إلا عقلاً بعدياً باعتباره حدثاً لفعل حرية. وينتج عن هذه المعرفة دلالة «علم (طبيعة) المسيح» بالنسبة إلى التجلي ذلك أنه لا يمكن لقوة الأب الأولى أن تظهر خفاياها إلا بفضل القوة الثانية. فعملية الصيرورة تتكون في فلسفة شلنغ المتأخرة بصورة عامة فتجعل الذات تعلن شرطها الذاتي في كل مرة تعلن فيها الشروط الأخرى. وبفضل الرب باعتباره «الموجود الواقعة» ترجح الذاتية الموضوعية. وبالطبع فالله أيضاً من دون خلق ينبغي النظر إليه باعتباره مطلقاً، لكنه لا يتبين رباً للوجود إلا في الخلق. الله هو رب الوجود لأنه عين الوجود وفي الوقت نفسه هو ذلك الذي يحدّ الوجود.

إن الله يتنازل بفعل من حريته عن الإطلاق ويستفرغ الوجود بالقوة في الوجود (بالفعل). وبذلك لن يكون الموت على الصليب ولا الرجعة المضمون المركزي للتجلي بل صيرورة الله إنساناً. إن الحدث الحاسم من تاريخ التجلي هو ظهور شخص عيسى المسيح في تاريخ العالم حتى يندرج شخصه في فلسفة التجلي. وبالنسبة إلى تأويل الصور فإن **إنجيل**

---

(١٥٦) Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1854), SW XIV, s.36f.

يوحنا بالغ الأهمية إذ فيه نجد تفسيير كيف يظهر الله من حيث هو مطلق بفضل التجربة، ولا تتم العودة لاستنتاج البداية الحقيقية إلا بعد الخطوة الثانية. فلا يمكن فهم الله باعتباره أباً إلا بفضل المسيح الابن، وقد وسع شلنغ المذهب التقليدي في طبيعتي الرب الأب سابق الوجود والابن الذي صار لحماً خلال تحصيل جوهري بتوسط المسيح بين الخطوتين في العملية وخصّص لها الانتباه الحاسم. فالوجود السابق يتنازل في حريته عن استقلاله ويخرج من ذاته ليضعها في الوجود الفعلي ويقطع طريق الآلام التي قطعها المسيح، وفي هذا الخلاء يستسلم الرب للحياة حتى يخضع لموت الصليب. وبذلك فموت المسيح لا يعني شيئاً آخر غير موت إنسان آخر وهو لا يفصل النفس الخالدة عن الجسم المائت بل إنه «جوهر» بـ «حيث لا يحصل إلا العرضي لكن الجوهر ذلك الذي هو ذاتي للإنسان يبقى محفوظاً»[١٥٧].

إن ما لا يريده الإنسان لنفسه وما ليس ضرورياً للمسيح نفسه (...) عمله المسيح بديلاً من الإنسان وكذلك لأجله[١٥٨].

«ليس مضمون التجلّي شيئاً آخر غير تاريخ سام يعود إلى بداية الأشياء ويتقدّم إلى نهايتها، ولا تريد فلسفة التجلّي شيئاً آخر غير تفسير هذا التاريخ وإرجاعه إلى مبادئ تكون معلومةً من نواحٍ أخرى ومعطاة»[١٥٩].

أثارت فلسفة شلنغ المتأخرة مسألة قوة الإنجاء أو مسألة عجز العقل. ففي **فلسفة الطبيعة**، و**الفلسفة المتعالية**، و**فلسفة الفن**، و**فلسفة الوحدة** تتبين قوة العقل ـ مثلما هو الشأن عند فيشته وهيغل ـ سواء في الحدس العقلي أو كذلك في المسلمة الخلقية للعقل العملي. لكن هذا المفهوم سيكون متصدّعاً في مصنف **الحرية**. ذلك أن الإنسان الذي وُهب العقل يبدو بعد قد رجع إلى وساطة خارجية حتى يتمكّن من التوصّل إلى تحديد ماهيته وساطة بين الطبيعة والروح. «إن الإنسان بحاجة إلى مساعدة دائماً» حتى تتمّ مساعدته على تحقيق الخير الموجود والذي

---

(١٥٧) Ebd., s. 207.

(١٥٨) Ebd., s. 205.

(١٥٩) Ebd., s. 30.

ينبغي أن يكون (أي الموجود والمنشود)(*)[١٦٠]. إن الاقتناع بعقيدة الإنجاء للعقل العاجز هي الشرط المسبق لنظرية (طبيعة) المسيح، لكنّ شلنغ لا يريد بدور الوسيط لشخص عيسى أن يضع سلطة فوق العقل خارجية، وهو قبل كل شيء لا يريد (ص ٢٧٦) صياغة نصية لعقيدة دينية. فإذا كان العقل يريد أن يتمسّك بدعواه التفسيرية فإنّه عليه هو ذاته أن يعرض التجلي الإلهي فيضعه في الأعيان «فلا يمكن للعقل بأي حال (. . .) أن يصل إلى ما هو فعلاً خارج العقل إلا من خلال البسط الشامل لمفهوم جوهره الخاص به»[١٦١]. ويتمثل توسط نظرية (طبيعة المسيح) في كون المبادئ الربوبية ذاتها من حيث هي مبادئ وعينا وباعتبارها مبادئ تطور عامة موضوعة هي بدورها بإطلاق. والتوسط يتمثّل في انجذاب العقل (وخروجه من ذاته) انجذاباً تكون فيه ذات العقل موضوعاً خارج ذات العقل، لأنه لا يمكنه أن يصل إلى ذاته إلا بهذه الصورة. وهذه العمليّة تشبه من حيث الشكل عملية تجلّي الرب.

لوتار كناتز

٥ ـ شلايرماخر

٥ ـ ١ فلسفة الدين في «أحاديث حول الدين»

تنتسب نظرية شلايرماخر في الدين إلى سنّة السعي إلى التجديد التي كان منبعها الأصلي عند لسنغ، والتي واصلها كنط وهردر، وبلغت ذروتها عند فيشته[١٦٢]. لكنها مع ذلك لا ينبغي أن تُساوى بنقد لسنغ وكنط، نقدهما التنويري الشعبي الذي عُمل تحت شعار أخلاق الإنسان. فأحاديثه الباكرة في **حول الدين** سنة ١٧٩٩ (في البداية كان العمل مجهول المؤلف **٢١٨٠٦**) تتميز بنفي مضاعف يخص من جهة أولى العقيدة

(*) نستمد التعبير الاصطلاحي عن المقابلة بين الوجود وما ينبغي أن يوجد من ابن تيمية بالمقابلة بين الموجود والمنشود، مع ملاحظة أن في ذلك إحالة إلى القائم بالإدراك (الموجود) والساعي إلى الفعل (المنشود).

(١٦٠) Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s.389.

(١٦١) Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1854), SW XIII, s.171.

(١٦٢) Haym, 1928, s. 585.

الأرثوذوكسية (=السنية أي المعتبرة رسمياً عقيدة سوية) ومن جهة ثانية العقلانية التنويرية التي يعد كنط من بين ممثليها. وكان لهذا العمل تأثير كبير على فيشته الذي حاز النقد الموجه لتيارات العصر الأرثوذوكسية في زمن «خصومة الإلحاد» دلالة غريبة عنده والذي عرضه من بعد ذلك في منظوره الديني عرضاً كان بوضوح ذا توجّه معارض لنمط التفكير التنويري في كتابيه **الخصائص الأساسية للعصر الحالي** و**الهداية**.

كان جدل شلايرماخر ضد الأرثوذكسية الدينية يهدف إلى بيان أن أعماق التجربة الدينية لا يمكن البرهان عليها لا بنسق (الفكر) الكلامي ولا بنسق (الفكر) الفلسفي. وهو يتوجّه في آن ضد أصحاب الأنساق والأخلاقيين في الدين وكذلك ضدّ علم الكلام العقلي ضدّ كل نظريّاتهم المجرّدة وتحليلاتهم، وذلك لأنّها لا تستطيع أن تنفذ إلى جوهر الدين. وفي **الرسائل حول الأحاديث** أثبت شلايرماخر من ناحية أولى استقلال الدين عن الميتافيزيقا. لكنه أكّد من ناحية ثانيةٍ استحالة التخلّص من شيء من التشبيه في أمور الدين[*][١٦٣]. فالإنسان لا يمكنه أن يعبّر عن الله إلا بنوع التعبير الإنساني وكيفيته، ومن ثَمّ فإن المفهومات والصور والتصوّرات المتعلّقة بالله تحمل دائماً آثار ثقافة كل عصر وآثار التاريخ.

يدافع شلايرماخر عن حق الدين في الوجود المستقل، لذلك فهو قد نهج من بداية **الأحاديث** نهجاً دفاعياً يؤدّي إلى تحدي دائرة الحياة الدينية انطلاقاً من روحانية الإنسان كلها. وقبالة نهاية الحديث الأول عرف شلايرماخر هذه الروحانية بعبارته الشهيرة «منطقة في الوجدان». ومثل هذه النظرة للأديان هدفها (عنده) المساعدة على تحرير الدين من الخدمات الوظيفية، تحريره من الأخلاق والقانون اللذين يحددان عادة الوظيفة الأساس لنظام العالم الخلقي والقانوني، إلا أن ذلك ليس هو بعد النظرة

(*) المقارنة بين ابن تيمية وشلايرماخر مفيدة جداً، وذلك من الوجهين الآتيين: السلبي أو النقد الذي يوجهانه إلى الكلام والفلسفة، والإيجابي أو الحلول التي يقدمانها لمسألة الدين وفلسفته. لكن الهدف من المقارنة ليس مقارنة عمل أحد المفكرين بغيره من المفكرين بل المقصود هو المقارنة مع المثالية الألمانية ككل بما آل إليه الفكر العربي الإسلامي في آخر مراحل عصره الأول عند ابن تيمية وابن خلدون.

(١٦٣) Schleiermacher, *Sendschreiben über die Reden*, SchB Bd. III, s.283.

الحقيقية للدين بل إنما هو الخطوة الأولى على طريق تأسيس دعواه في حق الوجود المستقل للدين وستتبعها خطوات أخرى. وبيان الحدود الفاصلة بين الدين والأخلاق، وبينه وبين الميتافيزيقا لا يصلح لبيان استقلاله عن كل المناطق الأخرى من حياة الإنسان الروحية فحسب، بل هو (عنده) المجاز الذي يعدّ إلى عرض «الجوهر الأكثر جوانية» من الدين العرض الذي تمثله **الأحاديث**.

وقد كتب شلايرماخر في قسم **في ماهية الدين** من الحديث الثاني:

«لا يصبو الدين إلى تحديد الكون وتفسيره بمقتضى طبعه كما تتوق الميتافيزيقا إلى ذلك، وهو لا يشتاق بقوة الحرية والتحكم الإلهي الذي للإنسان لمواصلة تكوينه واستكماله كما تفعل الأخلاق. وجوهر الدين ليس هو الفكر ولا هو العمل بل هو الحدس والشعور، الدين يريد أن يحدس الكون وهو في عروضه الذاتية وفي أعماله يريد أن يرصده بتأمل خاشع، وهو يريد بانفعالية طفولية أن يجعل تأثيرات الكون المباشرة تحيط به فتمتلئ بها جوانحه، وهكذا فالدين يقابل كلا الموقفين السابقين بكل ما تتقوّم به ماهيته وبكل ما يميز تأثيراته. فالميتافيزيقا والأخلاق لا تريان في الكون كله إلا الإنسان باعتباره مركز كل العلاقات وشرط كل وجود وعلة كل صيرورة. لكن الدين يريد ألا يرى في الإنسان أكثر مما يرى في الكائنات الجزئية والمتناهية الأخرى اللامتناهي أثره وتجلّيه. فالميتافيزيقا تنطلق من طبيعة الإنسان المتناهية وتريد بالانطلاق من أبسط مفاهيمها ومن مدى قواها وقابليتها أن تحدد بالوعي (ص ٢٧٧) ما يمكن أن يكون عليه الكون بالنسبة إليها وكيف ينبغي أن ينظر إليه. والدين كذلك يعيش كل حياته في الطبيعة لكنه يعيشها في طبيعة الكل اللامتناهية طبيعة الواحد والكل وما هو معتبر في كل هذه الأعيان، وكذلك في الإنسان وحيث يمكن أن يسعى الكل والإنسان كذلك ويبقون في هذا المخاض الأزلي للأعيان والصور والماهيات كل ذلك يريد الدين أن يحدسه وأن يحرزه بجزئياته في إسلام أمره لله الهادي. أما الأخلاق فتنطلق من الوعي بالحرية الوعي الذي تريد أن توسع ممكلته إلى ما لا يتناهى وأن تجعل كل شيء خاضعاً لها. لكن الدين يتنفس حيث تكون الحرية ذاتها قد أصبحت طبيعة. فوراء عمل حرية قوى الإنسان الخاصة ووراء شخصيته ينظر الدين إليه

ويراه من منطلق وجهة النظر التي ينبغي أن يكون بمقتضاها ما هو سواء أراد ذلك أو لم يرد. وهكذا فالدين لا يدعي مجاله الخاص وخاصيته الذاتية إلا بالخروج من التفكير المجرد، وكذلك من الممارسة العملية خروجاً تاماً. وإذ يتنزل إلى جانبهما فإنه حينئذٍ فقط يسد المجال المشترك سداً تاماً فيتمّم الطبيعة الإنسانية من هذا الوجه. وهكذا يبين الدين لكم أنه ثالث الاثنين الضروري والذي لا غنى عنه باعتباره القسم المضاد وليس هو من حيث الشرف والسيادة دوّن أيهما شئت (. . .).

احدسوا الكون، صادقوا هذا المفهوم، فهو ملاك كل حديثي إنه الصيغة الكلية والأسمى للدين الصيغة التي بالانطلاق منها يمكنكم أن تجدوا محلها فيها، هي نفسها ومنها تتحدد بالصورة الأدق ماهيتها وحدودها. وكل حدس يصدر عن تأثير المحدوس في الحادس ومن عمل الأول الأصلي والمستقل والذي يقبله الثاني ويلخصه ويفهمه بعد ذلك بما يناسب طبيعته. فعندما يسري النور لا يلامس عضوكم المبصر ـ وهو تماماً ما لا يحصل من دون إعداد منكم ـ وعندما لا تؤثر أصغر أجزاء الجسم آلياً أو كيمياوياً في طرف إصبعكم، وعندما لا يبين ضغط الثقيل مقاومةً من قوتكم أو حداً لها فإنكم بذلك لن تحدسوا شيئاً ولن تدركوه، فما تحدسوه وتدركوه ليس هو طبيعة الأشياء بل عملها فيكم، وما تعلموه أو تعتقدوه حول تلك الأشياء يوجد بعيداً وراء مجال الحدس. كذلك هو الدين، والكون في فاعلية لا تتوقف وهو يتجلّى في كل لمح بصر. كلُّ صورةٍ ينتجُها، كلُّ ماهيةٍ يمدّها بوجود خاص بعد تمام الحياة، وكلُّ حدثٍ ينبع من حضنه المثمر والغني دائماً هو عمل منه فينا. وهكذا فكلّ كائن جزئي باعتباره جزءاً من الكل وكل محدود باعتباره تجلياً للامتناهي ذلك هو الدين. أما ما يريد أن يتجاوز ذلك وأن ينفذ بصورة أعمق إلى طبيعة الكل وجوهره، فذلك لا يبقى ديناً بل هو عودة إلى الغرق في الميثولوجيا إذا أريد مع ذلك النظر في مثل هذا. وبهذا المعنى فقد كان من الدين إلغاء القدامى حدود الزمان والمكان ليروا كل أنواع الحياة الحقيقية بتوسط العالم بكامله باعتباره عملاً ومملكةً لذات مطلقة الحضور، فقد رأوا كيفية عمل الكون الحقيقية في وحدتها ووصفوا على هذا النحو هذا الحدس. وكان من الدين لما وضعوا لكل حدث مفيد ـ حيث تتجلّى قوانين العالم

الأزلية بصورة عرضية على نحو مميز ـ اسماً للرب الذي ينسبون إليه لقباً خاصاً وبنوا له معبداً يخصه وهم في الواقع قد تصوروا الكون وميزوا فرديته وطابعه. وكان ديناً عندما تعالوا على شدائد عصور العالم المليئة بالقطائع والتضاريس وأعادوا البحث عن العصر الذهبي في مجمع الآلهة وراء حياة الآلهة اللاهية. فهم بذلك قد نظروا إلى فاعلية العالم دائمة التحريك والحياة والنشاط وروحه وراء كل التغيرات وظاهر الشرور كلها التي لا تصدر إلا عن صراع الصور المتناهية.

ولكن عندما وضعوا تحقيقاً عجيباً لأنساب هذه الآلهة وأصولها، أو عندما قدّموا لنا عقيدةً متأخرةً بسلسلة طويلة من الفيوض والتوالد، فإن ذلك ميثولوجيا خاوية. إن تصور كل أحداث العالم أعمال إله فذلك دين، إذ إن ذلك يعبر عن علاقتها بكلٍّ لامتناه، أما التخريف حول وجود الله قبل العالم أو خارجه فيمكن أن يكون جيداً في الميتافيزيقا وضرورياً لكنه في الدين ليس هو إلا ميثولوجيا خاوية. ذلك أن كل مزيد من البسط لما ليس هو إلا أداةً للعرض لكأنه جوهري هو خروج تام عن مجال الدين الذاتي له. فالحدس يبقى دائماً شيئاً عينياً وخاصاً، وإدراكاً مباشراً ولا شيء غير ذلك، وربطه معها ووضعه في كل ليس هو، بعد مرة أخرى، مهمة الحواس بل هو مهمة الفكر المجرد. كذلك هو الدين فهو لا يتجاوز التجارب المباشرة، والحدوس العينية، والمشاعر (ص ٢٧٨). وكل واحد منها عمل قائم بذاته من دون علاقة ترابط مع الأعمال الأخرى أو تبعية لها، والاستنتاج والربط أمران لا ينشغل بهما الدين، بل هما قبل كل شيء أكثر الأشياء مناقضةً لطبيعته ممّا يمكن أن يلقاه. فالحقيقي بالنسبة إلى الدين ليس مقصوراً على واقعة وحيدة أو عمل يمكن لنا أن نسميه أصلياً أو أولاً بل كل شيء عنده مباشر وحقيقي في ذاته...

وأيضاً فهذا كله، ليس هو إلا من إنتاج أصحاب الأنساق. فروما الجديدة الخالية من الآلهة التي بتناسق ترمي بتهم المروق، وتطرد الكفار، والشيخ التقي والمتدين، كان ذلك كله بأسلوب عالٍ حرِّ الروح أمام ذلك الإله، وهكذا امتلأت بالآلهة. وتابِعو الحرف الميت الذي يرفضه الدين ملأوا العالم بصياحهم وضجيجهم ومتأمِّلو الأزلي الحقيقيون كانوا دائماً نفوساً مطمئنةً إما فرادى مع اللامتناهي أو عندما ينظرون من حولهم كل ما

يكفي لفهم الكلمة العظمى يوافقون راضين عن نوعه الخاص به. لكن الدين بفضل هذه النظرة الواسعة والشعور باللامتناهي يرى ما يوجد خارج منطقته الخاصة، ويتضمّن في ذاته خاصية تعدّد الجوانب اللامحدودة في الحكم وفي التأمل الجوانب التي لا يمكن حصولها فعلاً في مكان آخر (غير الدين). وليستمد الإنسان ما يروحنه من شيء آخر ـ ولا أستثني من ذلك الأخلاق ولا كذلك الفلسفة بل إني لا أدعو من أجلكم غير تجربتكم الخاصة ـ فإن فكره وتوقه أياً كان توجّهه يرسم دائرةً ضيقةً من حوله، حيث ينحصر الأسمى عنده فيبدو له كل ما عداه عامياً وعديم القيمة. إن ما لا يفكر إلا بصورة نسقية وبمقتضى مبدأ ولا يعمل إلا بهدف ويريد أن يعدّ هذا الأمر أو ذاك في العالم فإنه يحدّ لا محالة من ذاته، ويضع دائماً كل ما يوجد أمامه جاعلاً ما لا يوافق فعله ومسعاه موضوعاً لكراهته. لا شيء عدا الميل إلى الحدس عندما يكون متوجّهاً صوب اللامتناهي يضع الوجدان في الحرية اللامحدودة، ولا شيء عدا الدين يحمينا من قيود الظن والشهوات الأكثر مجلبةً للعار. فكل ما هو موجود هو بالنسبة إلى الدين ضروري، وكل ما يمكن أن يوجد هو عنده صورة حقيقية من المتناهي لا بد منها، ومن لا يجد إلا النقطة التي منها علاقته بالنقطة نفسها يكشف عن نفسه. ومهما كان أي شيء آخر في علاقات أخرى أو في ذاته معيباً فهو من هذا المنظور ودائماً جدير بالوجود والحفظ والتقدير. إن الدين يجعل كل شيء مقدس وذا قيمة بالنسبة إلى الوجدان التقي بل إن ما ليس بمقدس، والسفالة ذاتها كل ما يدرك وما لا يدرك وكل ما يوجد في نسق أفكاره الذاتية وكل ما يطابق كيفية عمله الخاصة أو لا يوافقها. إن الدين هو العدوّ الوحيد الملتزم ضد كل تعاليم وكل نظرة أحادية. وأخيراً وحتى أتمّم صورة الدين العامة أذكركم بأن كل حدس يكون بمقتضى طبعه مرتبطاً بشعور (إحساس)، فحواسّكم (أعضاؤكم) تنقل العلاقة التي توجد بينكم وبين الموضوع وأثره الذي يكشف لكم عن وجوده وينبغي أن يؤثر فيكم بكيفيات عدة فيحدث تغييراً في وعيكم الباطن. وهذا الشعور الذي غالباً ما تعونه فعلاً يمكن في حالات أخرى أن ينمو فيتحوّل إلى حيوية عاتية فتسهوا عن موضوعكم وحتى عن ذواتكم، ويمكن أن تنفذ هذه الحيويةٍ الشديدة جهازكم العصبي كله فتتخلله بحيث إن الإحساس يهيمن وحده مدةً طويلة ويواصل صداه لمدة طويلة، فيصنمد أمام تأثير انطباعات أخرى فيكون بحيث يولد فيكم عملاً يحرك

الفاعلية الذاتية لأرواحكم لن تنسبوها إلى تأثير موضوعات خارجية. إلا أنكم لا بد معترفون بأن هذه الفاعلية تتجاوز حتى عنفوان الأحاسيس الأقوى وأنها ينبغي أن يكون لها مصدر آخر فيكم. ذلك هو الدين، وهذه الأعمال نفسها التي يتجلّى الكون بها لكم في المتناهي تأتيكم به في علاقة جديدة مع وجدانكم وحالكم وخلال حدسكم إياه لا بد من أن أحاسيس مختلفة قد استولت عليكم. إنه في الدين من دون سواه توجد علاقة أخرى قوية بين الحدس والشعور ولا يرجح الحدس الشعور أبداً رجحاناً كبيراً إلى الحد الذي يكاد فيه الإحساس أن يضمحل. وبالعكس فإنه لمن المعجز حقاً عندما يؤثّر العالم الأزلي على أرواحنا تأثير الشمس على بصرنا، إذ تبهرنا بحيث إنه لا يختفي كل شيء عدا النور في تلك اللحظة فحسب، بل إن كل الأشياء التي نلاحظها تبقى بعد ذلك لمدة طويلة متميزة بصورته وممتلئة بسطعانه. وهكذا فبقدر النوع الخاص الذي يحدّد كيفية تجلّي الكون في حدوسكم والذي يكوّن دينكم الشخصي الخاص تتحدّد قوة هذه الأحاسيس درجة التدين، وكلّما كان الحس أكثر سلامة كان أكثر حدةً وتحديداً فيدرك كل تأثير، وكلما كان الظمأ للرؤية وكلما كان الميل لفهم اللامتناهي متقداً لا يَني، وكلما كان الوجدان ذاته قبل كل شيء منجذباً إليه بصور عدة ومتنوعة لا انقطاع فيها، نفذت هذه التأثيرات بصورة أتم، و(ص ٢٧٩) استيقظت من جديد دائماً فكان لها على ما سواها سلطان. إلى هذا الحدّ البعيد يتسع مجال الدين، فأحاسيسه ينبغي أن تتملّكنا وعلينا أن نعبّر عنها وأن نثبتها وأن نعرضها (نعبر عنها). ولكن إذا أردتم الذهاب بها إلى ما يتجاوز ذلك فإنه سيكون عليكم أن تسمحوا لأنفسكم بأعمال حقيقية وأن تقدموا على أفعال. وعندئذ ستجدون أنفسكم في مجال غريب وإذا اعتبرتم ذلك من الدين فإنكم تكونون بذلك مهما بدا فعلكم عقلياً وأهلاً للمدح فإنكم تغرقون في الخرافة اللامقدسة، فكل عمل حقيقي ينبغي أن يكون خلقياً. وحتى لو كان كذلك فإن المشاعر الدينية ينبغي أن تكون مثل الموسيقى المقدسة مصاحبة لكل فعل من أفعال الإنسان، على الإنسان أن يفعل كل شيء مع الدين ولا شيء خارج الدين»[١٦٤].

---

(١٦٤) Schleiermacher, 1958, *Reden über die Religion* (1799), s.57-76. (Seiteangaben im Klammern) = Paginierung der 1. Auflage von 1799.

كذلك يتصوّر شلايرماخر الدين، فالدين حسب التعريف الوارد في **الحديث الثاني** هو «حس وذوق للامتناهي» الحس في علاقة بالكون، وهو يوجد في علاقة حميمة مع الحدس، تلك هي الخاصية الأولى للدين في الأحاديث.

«الحس المنبسط» يمثل العضو الذي يتلقّى تأثيرات الكون على الإنسان. وبخلاف الطابع الفاعل للفهم والخيال يتميّز الحس بطابعه الانفعالي، فالحس يلتقي بالكون الذي يؤثّر فيه، وهو متوجّه إلى العالم توجّهاً قصدياً، العالم الذي يدرك مفعول تأثيره بالحدس، وإلى جانب الطابع الانفعالي للحس يورد شلايرماخر مفهوم الخيال التلقائي. ويظهر هذا الخيال التلقائي في الأحاديث بوصفه خلفية الحس الانفعالي، لكن هذا الترتيب عُرض في «كلام النفس (الكلام المفرد)» الذي نشأ في الوقت نفسه تقريباً سنة ١٨٠٠ بصورة معكوسة: ففيه نُزل الخيال في رتبة متقدمة على الحس، كان الحس والخيال في الأحاديث متعالقين تعالقاً وثيقاً، فما تتلقّاه حياة الإنسان الجوانية بطريق الحس ينفذ فيه الروح فيتخلّله بفضل الخيال ليصاغ في الأفكار.

وبفضل ارتباط الحس بالحدس نجد أنفسنا على عتبة مفهوم الدين باعتباره «تجلي الكون»، إلا أن هذا التعريف لا يستنفد هذه الطريق ذات السر التام، الطريق «التي تجري بمقتضى الباطن»، والمرحلة الموالية في مقاربة ماهية الدين ستتميز بزوجي مفهوم آخرين ضاربين في العمق: الشعور (الإحساس) والحدس، وقد أورد شلايرماخر في الوقت نفسه مفهوم الاستعداد الديني عند الإنسان الاستعداد الذي يظهر (يفصح عن ذاته) باعتباره مفعولاً لتأثير الكون في الإنسان، وهو ينشأ بأثر هذا المفعول الذي يكون الإنسان منفتحاً عليه، فالأحاسيس الدينية لا تصدر عن باطن الإنسان بل هي تنشأ بفضل تأثير الكون فيه، إن الإنسان المتدين يكون في الأصل منفعلاً ويرد بعفوية على المثيرات الخارجية. ولحظة الانفعال متقدمة على لحظة الشعور. وفي الحدس يكون التوكيد أقوى مما هو عليه في الشعور لينتقل من الأنا إلى الموضوع. والحدس والشعور هما في الأصل شيء واحد ولا ينبغي الفصل بينهما.

وفي هذه الوحدة بين الحدس والشعور تفصح ماهية الدين عن ذاتها

وهو ما تم عرضه بصورة موحية في شكل «مشهد حب» في **الحديث الثاني** المشهد الذي صور تصويراً حسياً في **الحديث الأول** لحظة التجربة الدينية الصوفية وذات السرية التامة، والتي بفضلها يتوحد الإنسان مع الكون، وهنا طلب تصوّف الوحدة الكلمة[١٦٥].

وفي وصف «هذه اللحظة تامة السرية» التي يتجلّى فيها الكون ظهر موقف وحدة الوجود التي يقول بها شلايرماخر، وفيه يعبر روح العصر عن ذاته ويذكر أسلوبه بما يظهر من أعمال أدبية في دائرة غوته من جنس مشاهد الحب في بداية عذابات الشاب فارتر، أو المشاهد القابلة للمقارنة في كتاب نوفاليس **متعلم سايس البادي**.

إذا كان الكون يتجلّى للإنسان بتأثيره في روحه فالسؤال (التالي) يثار: ماذا علينا أن نفهم من «الكون»؟ يميّز شلايرماخر بين مستويات مختلفة من الدلالة، والعالم من حيث هو كل العالم يمثّل المستوى الأدنى، والكون لا يمكن أن نماهيه مع التاريخ ولا مع الطبيعة، ذلك أن الطبيعة ليست إلا «بهواً» يوصل إلى الدين، وشلايرماخر مقتنع بأن الدين لا يمكن أن يوجد إلا بوجود البشرية إذ «حتى يحدس الإنسان العالم ويكون له دين لا بد من أن يكون الإنسان قد اكتشف الإنسانية أولاً»[١٦٦]. وماهية الدين يتحقّق تمامها الأولي في «دين الإنسانية»، ولذلك فالدين سيتحدّد باعتباره تديناً[١٦٧]. إلا أن الإنسانية كذلك لا تقدّمها الأحاديث بوصفها المحدّد الأسمى للكون، فهي ليست كل شيء في الدين لأن الإنسان «يتوق إلى كون لا تكون الإنسانية فيه مع كل ما ينتسب إليها إلا جزءاً لا متناهياً صغيراً»[١٦٨]. كما إن مفهوم الكون لا ينبغي أن يُعتبر مطابقاً لمفهوم الشخص الإلهي، فتصوّر ذات أسمى أو روح للكون يحكم

---

(١٦٥) Schleiermacher, Briefe I, Bd. III, op. cit., s. 285.

(١٦٦) Ebd.s. 50 (89-90).

(١٦٧) Oft wurde Schleiermachers Auffassung der Religion als religiosität der Vorwurf des Subjektivismus gemacht; vgl. z.B. Sack 1822, s.837. Eine Wende in der subjektiven Interpretation der Religion als religiosität zeichnet sich seit der Interpretation de Reden durch Hirsch ab, der den theozentrischen Charakter der idealistischen Frömmigkeit Schleiermachers beont; vgl. Hirsch 1930 (Augustanrede), s.17; vgl. auch Wehrung 1932, s. 185, und Stephan 1925, s.192.

(١٦٨) Schleiermacher 1958, *Reden über die Religion* (1799), s. 57-76 (s. 123-125).

بحرية وعقل ليس مرتبطاً ضرورةً بفكرة الدين[(١٦٩)]، إن مفهوم الله دون مفهوم الكون منزلة (خاضع له) ولا يمكن أن يعني أكثر من حدس معين للكون، لذلك قال شلايرماخر إنه «يمكن لدين من دون رب أن يكون أفضل من دين آخر ذي رب»[(١٧٠)] (ص ٢٨٠).

ومستوى الكون الثالث والأسمى يكوّن العالم الأزلي[(*)]. وفي صلة بهذا المستوى يبرز مشكل «الواقعية الأسمى» مشكلها الذي يتعلّق الأمر فيه بكون اللامتناهي يتجلّى في المتناهي والعكس بالعكس، فالمتناهي هو نسخة اللامتناهي وتصوّره، إنه العالم الأزلي. والعالم الذي نحيا فيه هو مرآة الكون وعالمنا لا يصبح عالماً فعلياً إلا بعد أن يتجلّى الكون في عمقه، والكون الذي يفهم باعتباره «عمق وحدة العالم» سيعتبر في **الأحاديث** مطابقاً للرب. ويتكلّم شلايرماخر كذلك على «روح العالم» أو على «الأزلي (القديم)». ولا يمكننا أن نحيط بالوحدة العميقة للعالم من دون إله، وبالعكس لا يمكن أن يحاط بالله من دون وحدة العالم.

ينفي شلايرماخر في **الأحاديث** فكرة الإله الشخص، ويتبع في ذلك نظرة الحلقة السبينوزية التي تكونت واجتمعت حول غوته وهردر، والخصومة حول الإله الشخص في الدين تسارعت بسبب الخصومة ضد التنوير في لاهوت تلك الفترة، وينبغي ربط هذه الإشكالية عند شلايرماخر بمعركة الإلحاد التي دارت حول فيشته.

ويتبين اهتمامه الضئيل بفكرة الإله الشخص وخلود النفس بعد في مقامه الأول بـ «هاله» ثم لاحقاً في فترة شلوبتنر. وقد تدخل ضد نظرة التنوير الربوبية وضد «الدين الطبيعي» لارتباط فكرة الله الشخص التي يعد الترابط بين الإله الشخصي وخلود النفس أساسها. وبالنسبة إليه ليست فكرة الدين مرتبطة ضرورة بفكرة الله، وهو يقرّر أن الإيمان بخلود

---

(١٦٩) Ebd. s. 70 (s.125-127)

(١٧٠) Ebd.

(*) من المفروض أن أقول القديم، لكن القارئ العربي الحالي لا يفهم هذه الكلمة بمعناها الاصطلاحي بل سيفهمها بمعناها التاريخي مقابلة بين القديم والحديث. والمعلوم أن الأزلي هو ما كان بلا بداية وعكسه الأبدي الذي هو بلا غاية والقديم هو ما يجمع بين المعنيين أعني ما لا بداية ولا غاية وهو المعنى المقصود بالمصطلح الألماني.

النفس «مطلق اللادينية» ولا ترابط بينها وبين روح الدين. ففي البحث عن خلود النفس نجد بالأحرى مظهراً من العناية الأنانية بالحفاظ على الفردية الذاتية. وبدلاً من خلود النفس يتكلّم شلايرماخر على وحدة الله، ومن ثَم فالأمر عنده بكوننا نوجد في العالم في مملكة الله، أقل ممّا يتعلّق بفناء وحدة الوجود وذوبان الإنسان في الكون:

«فمن لم يعش في الأزل يعش مضطرباً ويكون الأزل مجهولاً عنده بصورة تامة. ومن فقد هذا الشعور الطبيعي وفقد هذا الحدس الباطني بتأثير مجموعة التأثيرات الحسية والشهوات في معناها المحدود لا دين له»[(١٧١)].

أما بخصوص فكرة خلود النفس فإنّه يقاسم نظرة غوته ولسنغ وفيشته الذين يرون أن هذه الفكرة ليست مسيحية، وحسب شلايرماخر فإن الدين يمدّ الإنسان بالطابع الكوني لوجوده لأنه ليس له من علاقة باللامتناهي إلا فيه، (أما) في دوائر الحياة الأخرى فالإنسان يكون في علاقة بالمتناهي، وانطلاقاً من هنا فإنّه لم يبق إلا خطوة صغيرة للقناعة بأنّ الدين هو المصدر الأصلي لحياة الإنسان الروحية.

وفي تعريفه للدين الوارد في **الحديث الثاني** والذي بمقتضاه لا الفكر ولا العمل بل الحدس والشعور من دون سواهما يكونان جوهره وضع شلايرماخر مفهوماً عاماً للدين. فمن حيث هو تجلٍّ للروح الإنساني يمكن أن ينظر إلى الدين من منظورين: فإمّا أن نبدأ بتعريفه العام أو بتحديد كيفيات ظهوره التاريخي، وشلايرماخر يربط بين كيفيتي العلاج، فقد باشر التحليل التاريخي للواقع الديني في الحديث الخامس. وكان مطلبه في ذلك أن يبحث في كيفيات ظهور الدين التاريخية في أفق مفهومها العام. ويتعلّق الأمر بعلاقة متعاكسة، فالحدّ الكلي تتبيّن شرعيته من **ناحية أولى** بفضل أشكال ظهور تاريخية حصلت كل مرة. ومن **ناحية ثانية** تجعل بعض الظهورات التاريخية موضوعات علاج انطلاقاً من داخل حدّ الدين الكلي وهو ما يعني انطلاقاً من منظور مفهوم الدين. وتعريف الدين بكونه الحدس والشعور يضفي على وجه التدين من الدين «المشروعية» ولكن ليس من دون أن يصحب ذلك حصر تحديده في «كونه منطقة الحياة

---

(١٧١) Ebd., s. 164 (s. 295-296).

الروحية للإنسان». فالوجه الموضوعي من الدين وكذلك التجلّي الفاعل للكون في التجربة الإنسانية يصاحب التفكير فيهما ذلك بصورة مستمرة.

يَردّ شلايرماخر نظرة كنط للدين، وذلك لأنّ التدين يُرد فيها إلى الأخلاق و(يصح ذلك) في الحقيقة وعلى حد سواء بالنسبة إلى دين كنط الخلقي التنويري والتصوّر المثالي الباكر للدّين من زمن خصومة الإلحاد، والدين حسب رأيه لا ينبغي أن يحرّك من أجل العمل الخلقي بل هو أساسه، فالله يتجلّى لنا لكنه لا يأمرنا بشيء في آن. كما إن الدين محايد إزاء العمل الخلقي، فهو أولاً يفتح للإنسان الوجود الإنساني التام، وهو يفعل ذلك بحيث من المفروض أن يحصل فعل سوي فعل خلقي.

يعود إلى مفهوم الوسيط متعدّد الطبقات في نظرة شلايرماخر للدين دور جوهري، فهل تؤدّي **الأحاديث** إلى (القول بـ) الوساطة؟ ليست هذه المسألة إلا مسألة «نظرية طبيعة المسيح». وحسب كارل بارت كان شلايرماخر تام الوعي بأن حلّه لمشكل «نظرية طبيعة المسيح» سيفجر فضيحة(١٧٢). فقبل **الأحاديث** كان شلايرماخر قد أدرج المسيح إلى جانب سقراط باعتباره نموذجاً «للفضيلة الإلهية» في مصنفه **في الحرية** (ص ٢٨١).

إلا أننا نلحظ أن للمسيح أهمية كبرى في قداديس هذه الفترة (التي يلقيها شلايرماخر)، فالمسيح كان ينظر إليه فيها كما عند كنط باعتباره نموذج العمل الخلقي ولكن في الحقيقة بفارق كون شلايرماخر لم يكن يحيل إلى فكرة العقل الخالص بل إلى الإنسان العيني، والمعلوم أنّه من فكرة النموذج الخلقي تنشأ فكرة الوسيط، فالمسيح هو معين هذه الفكرة، وشلايرماخر لا يسعى إلى نظرية تأملية في طبيعة المسيح، وقد كتب بخصوص المسيح من حيث هو الوسيط الأسمى في **الحديث الخامس** «أريد أن أريكم الدين كما عبّر عن نفسه في اللامتناهي وكما ظهر بشكله الفقير (المتواضع) في أحيان كثيرة بين البشر»(١٧٣).

---

(١٧٢) Vgl. Barth, 1947.

(١٧٣) Schleiermacher 1958, *Reden über die Religion* (1799), s. 132 (s. 236-238).

إنّ فكرة الوسيط الأسمى تمّ إيرادها هنا مع مفهوم التاريخ، فإدخال التاريخ في الدين يخدم تحديد فكرة الوسيط الأسمى الفكرة التي تترابط بها الإلهية والإنسانية، وليس المسيح الوسيط الأسمى بين الرب والإنسان فحسب بل في شخصه تعينت فكرة الوساطة وشكل الحدث التاريخي، إن المسيح هو الوسيط الوحيد الذي لا يقتصر الأمر عنده على فكرة الوساطة بل هو يتعلّق بتحقيقها إذ إن الدين لا يوجد إلا الوجود التاريخي. وفي حين لا يوجد بالنسبة إلى تابعي الدين الطبيعي شكل ديني شخصي فإن مطلب شلايرماخر هو معرفة التجلي في التاريخ، فالدين لا يوجد إلا في «تشكل التدين الفردي وفي تشخصه»، وتوجد دائماً في أشكال الدين التي تطورت تاريخياً «نقطة مركزية» تنتظم من حولها تلك الأشكال، وقد استعمل شلايرماخر في تحليله موادّ التاريخ الديني مفهوم الفرد، فكل شكل حقيقي من أشكال الدين يمكن أن نعتبره فرداً ينتظم بكله حول حدس مركزي، ولا بد لكل دين من مبدأ تفردٍ كامن في ذاته[(١٧٤)].

ويورد شلايرماخر هنا مفهوم الدين الوضعي، فهو شكل ينبسط فيه الدين باعتباره كياناً متفرداً يطبعه حدس مركزي، وفي المركز من تحرير شلايرماخر للدين الوضعي نجد العلاقة بين الدين التاريخي والدين الشخصي، فالأخير (الدين الشخصي) أساس الأول (الدين التاريخي)، والأديان الشخصية التاريخية الكبرى (ولا يذكر شلايرماخر إلا اليهودية والمسيحية) كما الأديان الشخصية مركزها يكمن في حدس كل واحد منها للكون، وبالمقابل مع اليهودية فإن المسيحية «قوة دينية أسمى»، وذلك لأنّها جعلت الدين نفسه موضوع حدسها، وهذا الصوغ ينبغي فهمه في علاقة بالخصومة ضد اليهودية: فـ (هو يرى أن) النزعة اليهودية تؤسّس علاقة الإنسان بالكون من منظور الانتقام في حين أن المسيحية بالمقابل هي دين النجاة وهي من ثَمّ تحدس علاقة الإنسان بالكون من هذا المنظور. وبهذا المعنى فإن شلايرماخر يصف المسيحية بكونها «دين الدين». وكل عصر (ديني) جديد «نكوص عن المسيحية (تكوينية معكوسة (palingenese»، فالدين المسيحي حائز على حدس مركزي تحيل عليه كل

---

(١٧٤) Vgl. Scholz, 1995, s. 196.

الحدوس التي للأديان الوضعية الأخرى، ومن ثمّ فالمسيحية هي المركز في عالم الدين، وفي الحقيقة فإنّه توجد أشكال من الدين لا تحصى إلا أن هذه الأديان ليست شيئاً آخر غير «عناصر ذاتية للمسيحية».

٥ ـ ٢ الدين والله في (فكر) شلايرماخر المتأخر

طوّر شلايرماخر (في فكره) المتأخر إشكالية الدين ونظرية الرب في إطار نظرية في الوعي، فبنية الشعور غير التفكّرية، الشعور الذي هو مع ذلك وعي بذاته، حوّلها شلايرماخر إلى نظرية الوعي المباشر بالذات وحدّده تحديداً لاهوتياً. فالذات وعي بالذات مباشر وعي بأن وحدة الوعي موجودة وجود أمر واقع. لكنها تفهم ذاتها في آن فهماً لا تكون فيه صاحبة هذه الوحدة ولا صاحبة العلم الذي يمكن أن تعمل به هذه الوحدة. وبتوجّه مختلف، فسّر شلايرماخر في كتابه **الجدل** سنة ١٨٢٢ مفهوم الوعي المباشر فاعتبره شعور الذات بالتبعية(*). فالوعي بالذات ليس مشروطاً ولا متحدّداً بذاته، وفيه نجد التناقض بين الفكر والإرادة، التناقض الذي لا يكون تجاوزه ممكناً إلا عندما يدرك الوعي المباشر أنه مشروط ومحدّد في هذا التجاوز، وهو يدرك ذاته حراً في الحقيقة. لكنه يبيّن لنفسه بأن هذه الحرية التي تظهر في الفاعلية الذاتية للوعي المباشر هي بإطلاق تابعة لأصل متعالٍ، والشعور العام بالتبعية يشير إلى هذا الأصل المتعالي الذي يمثّل كلّاً بمعزل عن الفروق، يجمع كل ما يوجد قبالة (الفرق بين) الفكر والإرادة. يعتبر شلايرماخر الرب كلّاً بمعزل عن الفروق وفيه تنسخ كل المتناقضات، بما في ذلك المقابلة الأسمى بين المثالي والواقعي.

لا يعرف شلايرماخر أيّ مفهوم للرب بالمعنى الدقيق لكلمة مفهوم إذ إن الفهم لا يمكن إلا في ما هو متناه ومشروط. والله هو الشرط الأخير للوعي، ونحن نحيا في حياة الله وهو يحيا فينا، وكما هو الشأن عند فيشته فإن شلايرماخر يعتبر المطلق (ص ٢٨٢) متعالياً فوقنا مثلما

(*) التبعية هنا ليست مفهوماً دقيقاً لأن القصد هو الفقر إلى الغير، فجوهر مفهوم الوجود من حيث هو وجود القيام الذاتي هو ما يقابل مفهوم الفقر والعدم والتبعية هنا هي ما يسمى بالفقر إلى الله: كما يقول أي إنسان يتكلّم على ذاته فيقول الفقر إلى ربه زيد أو عمرو.

يكون في آن في أعمق أعماقنا، والكلام على المطلق لا يكون في أفضل حالاته ممكناً إلا بالسلوب، لذلك فنظرية شلايرماخر في الرب مثلها مثل نظرية فيشته ينبغي أن تفهم باعتبارها لاهوتاً سلبياً.

إن كل ما يوجد في العالم يحدده الأصل المتعالي، وحتى «التحدد المتعالي للوعي بالذات» فإن شلايرماخر يتصوّر «وجهه الديني» في «شكل الشعور الديني» الذي «يتمثّل فيه الأصل المتعالي بوصفه الذات الأسمى»(١٧٥). وهو يردّ الصيغ الأربع (الرب باعتباره القوة الأسمى وخالق العالم والرب باعتباره مصيراً وعناية) الصيغ التي تمثّل في الواقع حدوداً أربعة للمفاهيم والأحكام وذلك لأنّها جميعاً تحديدات غير مطابقة للأصل المتعالي. ونص الحجة النقدية يقول إن تحديدات الأصل المتعالي لا توجد في البنية المنطقية لما يمكن أن يفكّر في ما ينبغي أن تؤسّسه أولاً. إن الخصائص المحدّدة لحدود المفاهيم والأحكام باعتبارها شروطاً متعالية للفكر لا تقبل بذاتها وفي ذاتها أن تكون موضوع تفكير. وإذاً فالأصل المتعالي لا يمكن أن يدرك كذلك باعتباره وحدة الفكر والوجود المطلقة(١٧٦): «إذاً فالعلة في فشل بحثنا تكمن في كوننا نريد الفكر المتعالي (. . .) لكنّه كان علينا ألا نقتصر على الفكر وألا ننطلق دائماً من هذه العملية وذلك لأنّ الأصل المتعالي للوجود لا يمكن أن يكون موضوع فكر»(١٧٧).

إلا أن شلايرماخر بالرغم من إشارته إلى استحالة أن ندرك الأصل المتعالي في الفكر أو في الواقع فإنّه لم يتخلّ عن طريق الفكر النظري(*). وهو بصورة جذرية قد طوّر نظريّة الرب الغيبي واللامعلوم ويعتبر الوعي الإنساني المحلّ الذي يظهر فيه الرب. فـ «الأصل المتعالي» يظهر في «الوعي المباشر بالذات». وانطلاقاً من هنا يمكن أن نستنتج

---

(١٧٥) Schleiermacher 1942, Dialektik (1822, postum 1839), s.290.

(١٧٦) Vgl. auch die ausführliche Erwägungen zu diesem Thema in Frank 2001, s. 82-112, insbesondere das Kapitel «Das Vorgeblich Unzureichende der vier Formeln für den transzendenten Grund» s. 93-105.

(١٧٧) Schleiermacher 1942, Dialektik (1822, postum 1839), s.270.

(*) استعمل النظري هنا بالمعنى الاصطلاحي العربي الأصلي حيث القصد الديانويتيكيا أعني الفكر الذي يتكون من سلسلة من الاستنتاجات في مقابل البدهيات أو الفكر الحدسي أي النوويتيكا الذي هو إدراك حدسي عقلي مباشر غني عن الاستدلال وتوالي المقدمات والنتائج.

توازياً بين مفهومه للأصل المتعالي ومفهوم الرب عند فيشته المتأخّر الذي حاول مثله مثل شلايرماخر أن يعتبر المطلق «غير معقول» وأن (يبين أن) طريق الفكر الديني توصل إلى «فكر حد» يحدّ من العقلانية النقدية المتعالية حداً قابلاً للإثبات منهجياً: الشكل التفكري للوعي بالذات يحول دون إدراك المطلق.

وفي هذا السياق، فإن الفرق بين المفكريْن يتمثّل في كون فيشته يعتبر الأنا الذي فقد عنده ما كان له من منزلة المطلق لا يزال معدوداً ظهوراً للمطلق في حين يتبنّى شلايرماخر بصورة صريحة موقف الوعي المتناهي بالذات. فهو يفهم الوعي بالذات في مطلق تناهيه. وقد بيّن في كتابه **نظرية الإيمان (الاعتقاد)** ١٨٢١ ـ ١٨٢٢ عمله الثيولوجي الأوسع أنه توجد تبعية عامة في الوعي المباشر بالذات باعتباره ممثلاً للأصل المتعالي(١٧٨). والذات تأخذ هذه التبعية باعتبارها «المحدّد المتعالي»(١٧٩) الذي ليس في المتناول المحدّد الذي يطلق عليه اسم «الرب»، وليس الرب إلا الاسم المقول على التفكر المباشر في «مصدر» الشعور (الـ «من أين جاء الشعور»)(١٨٠).

بيّن شلايرماخر في نظرية الإيمان أن حرية الوعي بالذات النسبية تستمد أساسها من «مطلق الشعور بالتبعية»، فحرية الفاعلية التي للوعي المباشر بالذات تابعة في حريتها. لكن هذه التبعية لا تقبل الاستنتاج من موضوعات الطبيعة، ومن ثَمّ يستنتج شلايرماخر أن الوعي المباشر بالذات ينبغي أن يكون ذا «مصدر آخر». وقد اكتشف شلايرماخر في الوعي بالذات الفاعلية الذاتية الحرة التي للوعي بالذات بما هي هي، وجهاً لا يمكن أن يوضع بفضل الوعي بالذات، وهكذا ففي مركز اهتمامه نجد الحرية الإنسانية المحدودة والشروط التي تجعلها ممكنة.

وحتى نحدّد الفاعلية الذاتية الحرة باعتبارها هي ذاتها معطاة في مركز الذاتية فينبغي للوعي بالذات أن يتجاوز ذاتيته. وهذا الأمر من

---

(١٧٨) Schleiermacher, 1960, *Der christliche Glaube* (1821/1822), §. 4, Ia, s. 23.

(١٧٩) Schleiermacher, *Dialektik* (1822, postum 1839), s.280. Vgl. auch Frank, 2001, s. 499, und Frank, 1977, s.28.

(١٨٠) Schleiermacher, 1960, *Der christliche Glaube*, (18212/1822), §.4, 4, s.28. Vgl. Frank 1977, s. 27f.

الواضح أن هيغل لم ينتبه إليه في نقده لشلايرماخر في مقدمة لمصنف تلميذه هاينرشس **الدين في علاقته العميقة بالعلم** عندما قال مدعياً أن شلايرماخر قد تخلّى عن معرفة الرب الموضوعية في الفكر ونكص بالدين إلى مرحلة «الجهل الحيواني» عندما أسّسه على «الشعور بالتبعية»:

«إذا كان الدين لا يتأسّس في الإنسان إلا على إحساسه فإن ذلك ليس له من دلالة صحيحة إلا الشعور بتبعيته للوجود، ومن ثَمّ فإن الكلب يكون أفضل مسيحي، ذلك أنه يحمل في ذاته الإحساس بالتبعية بأقوى ما يمكن ويفضل الحياة في هذه الأحاسيس. وحتى أحاسيس النجاة فإن الكلب لا يخلو منها عندما يُشبع جوعَه بعضهم»[١٨١].

إن الخاصيّة المميزة للدين ولنظرية شلايرماخر في الربوبية تستند إلى كونه يردّ كل مشروطية للشعور بالتبعية بعلم شارط متقدّم عليها بل هو يولي قيمة كبرى للتشديد على الطابع الأولي والمباشر للشعور الديني بالتبعية. وتعلن النظرية أن العلم بالله ليس له أي طابع موضوعي بل هو مشروط بمطلق الشعور الديني بالتبعية. والشعور الديني ليس مرتبطاً بموضوعية الله في ذاتها ولذاتها بل (ص ٢٨٣) إن المعتقدات الدينية والعلاقة بالله ينبغي لها أن تستمد «القبول بصلوحيتها» وأساسها من مطلق الشعور.

إن الشعور يحيل من حيث تأثيره إلى العلة الإلهية الأصلية، فيكون الله مؤسساً للوعي وأساساً له بالذات أعني للشعور، إن فلسفة شلايرماخر الدينية تثبت الشعور بوصفه «العضو» الذي يناسب تجربة اللامشروط، وهنا لا بد من البدء بالتغلّب على سوء فهم ممكن، فعندما يتكلم شلايرماخر في مصنفه **الجدل** وفي **نظرية الإيمان** عن «الوعي الديني» باعتباره «شعوراً» فإن الأمر لا يتعلّق بإحساس حسي للذات ولا بحال نفسية قابلة للوصف بل هو يتعلّق بحضور اللامشروط في الذات حضوراً غير زماني. إن دلالة مطلق الشعور المحدّد تتمثّل قبل كل شيء في «حضور» اللامشروط في تجربة الوعي المباشر بالذات الوعي الذي يشمل الكلية والشخصية العينية في آن(*).

---

(١٨١) Hegel, HSS 20, s.19.

(*) بالمعنى الاصطلاحي الفلسفي العربي الكلاسيكي أعني الفرد العيني سواء كان إنساناً أو أي عين متحيزة ومنحازة عما سواها في الأعيان أو حتى في الأذهان أعني كل مشار إليه في العين أو في الذهن.

٦ ـ هيغل

كان هيغل في الشذرات الباقية من مصنفات شبابه منشغلاً بعد بفلسفة الدين. وكان يميّز بين اللاهوت بوصفه معرفة علمية وميتافيزيقية للرب وبينه وبين الدين باعتباره علاقة ذاتية بالله، وفي هذه المرحلة الباكرة كان الدين عنده من شؤون القلب وكان اللاهوت من شؤون العقل والذاكرة(١٨٢). وعلى منوال الأسلوب الكنطي كان هيغل يربط الدين بالعمل الخلقي، فالدين المسيحي كما ظهرت «أخلاق المسيح» في التاريخ يطابق «نظام الأخلاق»(١٨٣). كان هيغل الباكر مثله مثل كنط مقتنعاً بأن فكرة الأخلاق تقوّيها جوهرياً فكرة الرب. لكنه جزم في (مقاله) «إيجابية الدين المسيحي» (١٧٩٥ ـ ١٧٩٦) بأن «خطة المسيح في الدين المسيحي لإيصال الأخلاق في التدين إلى أمته قد فشلت فشلاً ذريعاً»(١٨٤). وهذا الفشل نتج عن فساد نظرية المسيح الخلقية التي تحوّلت إلى دين وضعي، فوضعية الإيمان المسيحي تستند إلى أن المؤمنين يخضعون إلى سلطة ومن ثَمّ فإن حريتهم الخلقية الذاتية قد انتزعت منهم(١٨٥)، إن الدين الوضعي إيمان سلطة تعتمد على عبادة شخصية المسيح الفردية وتستند إلى عقيدة الإعجاز. وبذلك فإن القوانين الخلقية تفقد استقلالها لأنها لا تكون شرعية إلا إذا فسرت بكونها صادرة عن سلطة إلهية.

وقد نقد هيغل المسيحية المعاصرة باعتبارها «ديناً موضوعياً» انحط إلى «فصول ميتة (=من صيغة عقدية)»(١٨٦) و«إلى عقيدة وضعية لإحدى الفرق» فقدت تأثيرها على عواطف الإنسان وتحديدات إرادته. وأساس الدين الوضعي الموضوعي هو «نظام الكنيسة» الذي يستند إلى تبعية الإنسان إلى الرب، فلا الحرية ولا استقلال الإرادة الخلقية بالمحدّدين لماهية الأخلاق في الكنيسة، والكنيسة عوّضت الأخلاق الخالصة بـ «قانون الإكراه» وثبتت تبعية الإنسان لسلطان الرب المطلق.

---

(١٨٢) Hegel, *Frühe Schriften*, HW 1, s.16f.

(١٨٣) Ebd., s.85.

(١٨٤) Ebd. s.107.

(١٨٥) Ebd., s.190.

(١٨٦) Ebd., s.13.

وهذا النقد للطابع الوضعي لعقيدة السلطة نجدها حاضرة كذلك في شذرات فرانكفورت (١٧٩٣ ـ ١٧٩٦). وظهرت في الوقت نفسه لحظة جديدة، اللحظة التي تجعل التوحيد بين الدين الحقيقي والأخلاق أمراً غير ممكن. ففي شذرات بارن قابل هيغل الدين الموضوعي بعد بالدين الذاتي الذي هو من «شأن القلوب». وقد حاول هيغل بمفهوم الدين الذاتي أن يدرك ظاهرة الدين الأصلية، فأشار إلى أن الأحاسيس الحسية والغرائز الخيرة تؤدي في الدين دوراً مهماً، وعلى هذا الأساس ينبغي ألا يكون الدين كما عند كنط مقصوراً على العقل. فالدين الكنطي الذي يولي الصدارة للأهداف الخلقية من دون سواها لا يمكن أن يكون إلا «ديناً خاصاً (لا ديناً عاماً)» ولكنه ليس قادراً على القيام بالمهمة التي يؤدّيها دين شعبي، فوراء مبادئ الدين الوضعي اكتشف هيغل القوة الحية للمشاعر الإنسانية و«الغرائز الخيرة» التي يشغل الحب منها المركز. فالحب يؤدّي في الدين دوراً سامياً وهو يمثل دفعة جوهرية لتصوّر الدين الحقيقي. وقد اكتشف هيغل في الحب خصائص جدلية تتأسّس في تزامن الاغتراب وقدرة الإنسان على الاتحاد مع الآخرين بالحب، «فليس الأمر في الحب إطلاقاً كما تكون الأجزاء في الجملة منفصلة بل تكون الحياة فيه ذاتها مضاعفة لذاتها وتوحّداً مع ذاتها»[١٨٧].

إن دلالة الحب الدينية اللاهوتية تشمل الخاصية الأخّاذة للحياة عامة، وقد «ماهى=وحد من حيث الجوهر» هيغل بين مفهوم «الحياة الخالصة» والله «وذلك لأن الحياة الإلهية الخالصة ينبغي أن تكون ضرورة بصورة (. . .) لا تتضمّن أي شيء متناقضاً»[١٨٨]، لكن الحياة المتناهية والحياة اللامتناهية ليستا «تامتي الوحدة»[١٨٩]، فبينهما يوجد «التناقض المطلق»[١٩٠]، والإنسان ليس قادراً على أن يسمو إلى حدس (ص ٢٨٤) خلوص الحياة الخالصة لأنه في وعيه مرتبط بالتعدد الذي هو أمر واقع، ففي الدين لا بد للتناقض المطلق بين كثرة الواقع و(وحدة) الحياة الخالصة من الاتحاد، وذلك هو قانون العملية الجدلية نفسها التي تخضع

---

(١٨٧) Ebd., s. 246.

(١٨٨) Ebd., s. 372.

(١٨٩) Ebd.

(١٩٠) Ebd., s. 419.

للحياة الخالصة والتي يتجلّى فيها الرب نفسه: «فظهور الإلهي ليس إلا تطوراً ليتجلّى هو نفسه في التوحيد خلال تجاوز المتناقض»[١٩١].

والله باعتباره حياةً خالصةً هو المحيط الذي يحدّد كل شيء وهو حاضر في ما هو واقع فعلي ومن ثَمّ في الإنسان أيضاً. ومن مميزات موقف هيغل في شذرات شبابه أنه لا ينطلق من مفهوم الرب ليذهب إلى مفهوم الإنسان بل بالعكس. فهو يكتشف في الإنسان ذاته الحاجة إلى الذات الأسمى، ولأن الإنسان «تغير الألوهية» فهو قادر في روحه بمقتضى المبدأ «أن يخلق مفهوم الله فيستخرجه من ذاته». لكن ذلك لا يكون ممكناً إلا عندما يكون للإنسان في روحه ـ في الحب ـ «الشعور بالتأله»[*][١٩٢]. وهكذا فينبغي أن نفهم عبارة هيغل بمعنى أن «الشعور الذاتي بالتألّه» و«الدين شيء واحد بفضل الحب»[١٩٣]. فالله محايث لروح الإنسان، والتصوّر القائل بالإله المتعالي وهو تصوّر يرفضه هيغل ندين به للخيال الذي خلّقه من تجربة الحب المعيشة.

كيف للإنسان الجواز إلى الله من حيث هو حياة خالصة؟ تمعّن هيغل منذ شذرات الشباب في إمكانيتين حلّهما بدقة لاحقاً في **دروسه في فلسفة الدين**. فهو يرفض الشعور الديني طريقاً لظهور الحياة الإلهية، وذلك لأنّه في الشعور بالحياة الخالصة لن يتمّ شعور «المتناهي باللامتناهي» ـ باعتباره كلاًّ باهتاً. كما إن تفكير الحصاة تنقصه القوة للإحاطة بالحياة الإلهية إذ هي لا ترى في المطلق إلا «التخصيص والتحديد». فبالنسبة إلى الحصاة يعد «الإلهي والتوحد مع الإلهي الأمر الأكثر لا معقولية»[١٩٤]. وحصيلة هيغل هي: لا اللاهوت ولا الفلسفة بقادرين على فهم علاقة الترابط بين المتناهي واللامتناهي. فبينهما توجد علاقة ترابط حيوية لا تمدّنا الفلسفة بأي خبر عنها (معلومة). ولا يمكن

---

(١٩١) Ebd., s. 413.

(*) من ضرورة الإحالة إلى نظرية ابن خلدون في حب التأله الذي يفسر به خير الإنسان وشره في آن: أي إرادة الحرية وإرادة التسلط.

(١٩٢) Ebd., s. 304.

(١٩٣) Ebd., s. 244.

(١٩٤) Ebd., s. 385.

الكلام على علاقة الترابط الفعلية هذه إلا «كلاماً صوفياً»[١٩٥]. لكن ذلك لا يعني أن هيغل يعتبر بالإمكان غرق الإنسان الصوفي في الحياة الخالصة أو يتكلّم باسم هذا الحلّ. وبدلاً من ذلك فهو يتكلّم على سمو الإنسان الديني إلى الحياة اللامتناهية التي هي رهن عمل الإنسان الديني:

«إنّ هذا السمو الإنساني (. . .) من الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية دين، والحياة اللامتناهية يمكن أن نسميها روحاً»[١٩٦].

وفي مصنفات الشباب تعود وظيفة الوصول إلى الله إلى الدين وليس إلى الفلسفة، والفلسفة لا تستطيع إلا الإعداد إلى هذا السمو. وحتى عندما غيّر هيغل لاحقاً حكمه في العلاقة بين الفلسفة والدين تغييراً جذرياً فإن القضية النظرية القائلة بالسمو الديني إلى الله بقيت عنده حتى في فلسفته الدينية المتأخرة.

٦ ـ ١ الدين في مصنفات هيغل المتأخرة

طوّر هيغل فلسفته الناضجة في الدين في **دروسه حول فلسفة الدين** خاصّة. ففيها يقصد بالدين «العلاقة بين ذات الوعي الذاتي والله الذي هو روح»[١٩٧].

والآن فعندما تكون علاقة الذات بالله في مركز الدين فإن ذلك لا يعني أن جوهر الدين يتقوّم بالشعور الديني. فقد قاد هيغل جدلاً حاداً ضدّ «ذاتوية الشعور» في نظرية شلايرماخر حول الشعور الديني بالتبعية. ذلك أن الشعور الديني يؤدّي في الدين إلى نسبوية المضمون وإلى «اليأس» من إمكانية المعرفة الموضوعيّة بالله. وهذا التنسيب ينتهي إلى الإلحاد الذي يعتبر الله «منتجاً تاريخياً للضعف والفرح والخوف والأمل وغريزة التملك والسلطان»[١٩٨].

---

(١٩٥) Ebd., s. 375.

(١٩٦) Ebd., s. 241.

(١٩٧) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.66. Zur Entwicklungsgeschichte der Religionsphilosophie Hegels vgl. Jaeschke 1986, Vgl. auch Wagner 1982, s.9-24.

(١٩٨) Ebd., s. 56.

ويوجد عند هيغل طريقان تؤدّيان إلى إدراك الدين والله إحداهما «تجريبية» والثانية «تأملية». فعلى النحو التجريبي يكون الله موجوداً في الشعور الديني، وينطلق هيغل هنا من موقف الوعي العادي الذي يفترض اليقين (بوجود) الله علماً مباشراً[١٩٩]. وكان **يعقوبي** في فلسفة الدين أول من قال بالعلم المباشر أساساً للإيمان بالله. وقد وجّه هيغل نقداً حادّاً لهذا الموقف الذي (يرى أنه) لا يعبّر إلا عن علم مجرد بالله وعن «علاقة خاوية للأنا الخالص لوجود موضوع الفكر بمعزل عن مضمونه أياً كان»[٢٠٠]. وبذلك يكون وجود الله قد جُعل تابعاً ليقين «أنا» لوعي بالذات ويردّ إليه رداً تاماً. وكان اعتراض هيغل الأقوى ضد العلم المباشر متعلّقاً بواقعة أنه لا يوجد أبداً علم مباشر حقيقي لأنّ كل علم هو علم غير مباشر دائماً: «كل ما هو مباشر هو كذلك غير مباشر»[٢٠١].

ويبيّن هيغل هذا القول بمثال الوعي المباشر بالله. (ص ٢٨٥):

«عندما لا أتصوّر إلا الله فإنّي بذلك أجد الله أمامي مباشرة، لكن هذه العلاقة البسيطة والمباشرة تتضمّن كذلك توسّطاً إذ هي بعد تتضمّن علاقة لي (أنا) العارف مع الموضوع الله (=موضوع المعرفة= الله)»[٢٠٢].

إلا أن هيغل لا يريد أن يرفض العلم المباشر الذي ينطلق منه اللاهوت المعاصر باعتباره مبدأ للدين واللاهوت[٢٠٣] بل هو يمثّل عنده بالأحرى المنطلق التجريبي ومن ثَمّ المنطلق الذي ينبغي تجاوزه بالنسبة إلى مسألة الدين والله. فمن منظور هيغل يعدّ موقف اللاهوت المعاصر (والمقصود هنا (نظريات) شلايرماخر ويعقوبي) موقفاً وحيد البعد لأنه يعتبر العلم المباشر بالرب العلم الحقيقي الوحيد ويدّعي أن الله ليس قابلاً للمعرفة:

«إنّ المذهب القائل إنّنا لا نستطيع أن نعلم شيئاً عن الله وإننا لا نستطيع

---

(١٩٩) Vgl. Ebd., s.83. Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 554, HW 10, s.366; vgl. auch Wagner 1993, s. 159-201.

(٢٠٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.87.

(٢٠١) Ebd., s. 91.

(٢٠٢) Ebd., s. 94.

(٢٠٣) Vgl.Ebd., s. 48.

أن نعلمه أصبح في زماننا حقيقةً مسلمةً بإطلاق وأمراً محسوماً»[٢٠٤]. وعنده أن فلسفة الدين المعاصرة لا تهتمّ إلا بعلاقة الإنسان بالله وليس بمشكل قابلية ذات الله للمعرفة، لذلك فأصحابها يضعون الذاتية في مركز الدين بدلاً من الله.

والهدف الأخير للدين عند هيغل ليس اليقين المباشر بل معرفة الله، ولا نستطيع أن نبلغ هذه المعرفة إلا بـ «مفهوم عيني محدد». لكنّ ذلك لا يعني التنازل عن الذاتية في الدين، فعند هيغل كذلك يتوجّه الدين إلى القلب، وبخلاف ما عليه الشأن عند شلايرماخر فإن العلم الحقيقي بالله لا يتأسّس على الشعور الديني إذ إن ذلك ليس معياراً كافياً للعلم الحقيقي بالله[٢٠٥]. ففي الدين لا بد من التخلي عن الشعور بوصفه ذروة الذاتية والمرور إلى شكل التصوّر إذا باشرنا محاولة بيان مشروعية (اعتبار) مضمون الدين حقيقياً[٢٠٦]. ويمكن للتصوّرات في الدين أن تتّخذ عدّةَ أشكال من الشكل الحسي مروراً بالشكل التاريخي ووصولاً إلى الشكل الروحي والفكري. والتصوّر عند هيغل هو «الصورة (. . .) التي تمّ السمو بها إلى شكل الكلية والفكرة»[٢٠٧]. ولأنّ التصوّر يواصل الارتباط بالحسي فإنّه يتنزل بين الحدس الحسي المباشر والفكر الحقيقي. إنّه يعبّر عن «الكلية المجردة»، لكنّ لا الضرورة التي يتميّز بها الفكر ما زالت ناقصة فيه، ولذلك فهو غير كافٍ لإدراك وجود الله وماهيته، والأمر نفسه يصحّ على الفكر التفكري الذي ينظر إلى الله باعتباره (موجوداً) وراء الذات المتناهية.

فمن منظور الفكر التفكّري يوجد بين الإنسان والله تناقض مطلق[٢٠٨]:

«وإذ لا بد من الحفاظ عليهما كليهما فإن وحدتهما لا تنشأ إلا بفضل حذف المتناهي باعتباره ما هو في ذاته سلبياً وما لا يستطيع أن يصمد قبالة اللامتناهي»[٢٠٩].

---

(٢٠٤) Ebd., s. 4.

(٢٠٥) Vgl. Veischedel, 1972, s.339.

(٢٠٦) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.110.

(٢٠٧) Ebd., s. 115.

(٢٠٨) Vgl. Ebd., 121.

(٢٠٩) Ebd., s.120.

فالفكر التفكري يتعثّر (يتوه) في تناقض كلّما حاول إدراك العلاقة بين المتناهي واللامتناهي: «فالتناقض مطلق وبقدر ما أنا موجود يكون الله غير موجود وبقدر ما يكون الله موجوداً يفنى إزاءه الأنا المتناهي»[٢١٠]. وعند هيغل يمثّل منظور الفكر التفكّري في الفلسفة المعاصرة كنط وفيشته اللذان يخضعان المتناهي إلى المطلق من ناحية أولى، ولكن موقفهما هما من جهة ثانية يمثّل (الاعتقاد) بأنّ المتناهي لا يمكن أن يعلم اللامتناهي: «وهنا يعتبر تناهي الذات (عندهما) الأمر الأسمى والأخير وما لا يقبل الرجع وما لا يتغير (...) الأمر الذي ينبغي للفكر أن يقف عنده فلا يتخطّاه»[٢١١]. إن منزلة الله هي بالنسبة إلى الفكر التفكري منزلة «ما ينبغي أن يكون» الذي يقابل الذات المتناهية. فإذا حاول الإنسان أن يتخطّى التناهي بوصفه ذاتاً متناهية لن يصل إلى اللامتناهي ولن يكون له أي سهم من اللاتناهي لأنّ الله وقع حظّه هنا إلى منزلة موضوع الشوق وما ينبغي أن يكون (لا ما هو كائن). وقد وصف هيغل في **فنومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧ هذه الحالة في تطوّر الوعي بكونها درجة الوعي الشقي.

إن العلاقة الحقيقية بين المتناهي واللامتناهي وحلّ التناقض بينهما لا يوجدان إلا في العقل[٢١٢]، ففيه يُنفى الأنا المتناهي ويتمّ الاعتراف بالموضوعية الحقيقية للامتناهي:

«إلا أن العلاقة الحقيقية هي (...) الوحدة التي لا تنفصم بين المتناهي واللامتناهي. وفعلاً فإن ذلك يكون على نحو يجعل المتناهي يتبيّن فيه لحظة من لحظات اللامتناهي من خلال كون اللامتناهي باعتباره النفي والسلب المطلق ليس إلا التوسط في ذاته»[٢١٣].

والله يُوضع بوصفه اللامتناهي بحيث يكون المتناهي منتسباً إلى ذاته (ماهيته). فالله يجعل نفسه بنفسه متناهياً من خلال تحديده لنفسه. وفي لامتناهي العقل الحقيقي «يظهر المتناهي بوصفه الحياة الإلهية».

---

(٢١٠) Ebd., s.121.

(٢١١) Ebd., s.121.

(٢١٢) Ebd., s.141.

(٢١٣) vgl.Ebd., s. 146.

«ولذلك زالت الغيرية قبالة الله، فالله يعرف ذاته حيث يبقى على نفسه بنفسه نتيجةً لنفسه، إن الله هو هذه الحركة في ذاته وهو لا يكون إلهاً حياً إلا بفضل هذه الحركة، وينبغي من ثَمّ ألا يحفظ ثبات المتناهي (ص ٢٨٦) بل يجب كذلك أن ينسخ فالله حركة نحو التناهي وهو بفضل ذلك تجاوز للتناهي الذي هو حركة فيه هو ذاته»[٢١٤].

ومع الفكر العقلي انتقل هيغل إلى المفهوم التأملي للدين الذي فتح بفضله طريقاً جديدةً لفلسفة الدين: «إنّ محل الدين وأرضيته يوجدان في الفكر»[٢١٥] و«إن الله ليس قابلاً لأن نصل إليه إلا في العلم التأملي الخالص»[٢١٦]. والطريق التأمّلية إلى الله تبدأ بمشكل التناقض بين اللامتناهي والمتناهي اللذين يحيل كل منهما إلى الآخر فيكوّنا وحدةً جدلية. وقد كتب هيغل في **علم المنطق** (١٨١٢ ـ ١٨٣٣) بخصوص ذلك: «لا يمكن لأي منهما أن يُوضع وأن يُدرك من دون الثاني: اللامتناهي من دون المتناهي ولا المتناهي من دون اللامتناهي»[٢١٧].

وفي خطوةٍ موالية أوّل هيغل اللامتناهي والمتناهي بكون كل منهما غير غيره في الدين. فالمتناهي ينتسب إلى اللامتناهي باعتباره غيره أعني باعتباره تحديداً ذاتياً له «وللمتناهي لامتناهٍ يخصه هو ذاته والعكس صحيح، وليس اللامتناهي إلا بتوسط نفي المتناهي. وليس اللامتناهي (. . .) إلا المتناهي»[٢١٨]. إن الوحدة الجدلية التي للامتناهي والمتناهي تتضمّن لحظتين: جعل اللامتناهي ذاته متناهية وعودة المتناهي إلى اللامتناهي. وكلتا اللحظتين مهمة بالنسبة إلى الدين[٢١٩]. وفي فناء المتناهي يظهر اللامتناهي: «إن اللامتناهي لا يتكوّن بتوسط الوجود بل هو يتكوّن بتوسّط العدم وعدم المتناهي هذا هو وجود اللامتناهي»[٢٢٠].

---

(٢١٤) Ebd., s. 147.

(٢١٥) Ebd., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR IV, s.23.

(٢١٦) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 808.

(٢١٧) Hegel, *Wissenschaft des Logik* (1833), HW 5, s. 157.

(٢١٨) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR II, s.146.

(٢١٩) Vgl. Weischedel, 1972, s. 355.

(٢٢٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR II, s.55.

ومع ذلك فهيغل لم يقف عند هذا الحدّ بل هو حاول أن يحلّل بصورة أدقّ مشكل محو المتناهي ذاته وامحاء الإنسان إلى اللامتناهي. فالامحاء في اللامتناهي يتبين سموّاً للإنسان نحو الله: «إن علم (الإنسان) بالله حركة في ذاتها وبصورة أدقّ فهو سمو نحو الله. والدين نعبّر عنه جوهرياً باعتباره سمواً وامحاءً من مضمون إلى مضمون من المتناهي إلى اللامتناهي المطلق»(٢٢١). والانتقال يتأسّس في التنازل عن الخصوصية الذاتية التي يرى فيها هيغل معين الشر(٢٢٢).

وفي السمو نحو الله يظهر كذلك أن الله قد سعى لملاقاة سمو الإنسان، فالله يعلم ذاته كذلك في الروح المتناهي:

«إن الله وعي بالذات إنه يعلم ذاته في وعي مختلف عنه الوعي الذي هو وعي الله في ذاته، لكنه كذلك لذاته لعلمه بوحدته مع الله، لكنّها وحدة تقتضي وساطة نفي التناهي»(٢٢٣).

إن السموّ المتفكّر الذي يتجاوز فيه الإنسان تناهيه يتخذ في الدين شكل التأمل الديني الخاشع (وذلك هو الشكل الأول من الشعائر الدينية) وعلامته «السمو لتجاوز المحدود والمتناهي». وعن التأمّل الخاشع «ينتج الشعور بأن الله راض عني (بأني في لطف الرحمن) وأن روحه حية فيّ في الوعي بالوحدة مع ربي والتوافق معه»(٢٢٤). وتعتبر الشعائر الدينية إلى جانب العلاقة النظرية العلاقة العملية الثانية بالله، ويمثّل الدين الفعلي اللحظة الثالثة إنه «علم هذا العلم»(٢٢٥).

إنّ وفاق الإنسان مع الله وفاقه الموجود في الشعائر يتمثّل في كونه لا يتحقّق في الحقيقة إلا على أساس عمله في الإنسان لكنّه يفترض عمل الله: فالإنسان يعلم ذاته في الله والله يعرف ذاته في الإنسان:

«تتضمّن الشعائر الفاعلية المزدوجة وهدفها هو وجود الله في الإنسان.

---

(٢٢١) Ebd., HR I, s. 206.

(٢٢٢) Vgl. Ebd., s.192; vgl. Weischedel 1972, s.358.

(٢٢٣) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR IV, s.6.

(٢٢٤) Ebd., HR I, s.235.

(٢٢٥) Ebd., s.237.

(. . .) فالله يسعى إلى ملاقاة الإنسان وهو يوجد بتجاوزه، وما يبدو وكأنّه عملي هو عمل الله وبالعكس فإن الله لا يعمل إلا بواسطتي[*]. ووحدة الاثنين هي الوفاق المطلق»[٢٢٦].

تكوّن لحظة الشعائر الجوهرية الإيمان، والإيمان من العلم المباشر، لكن الإيمان بالمقابل مع العلم المباشر له دلالة في الدين إيجابية: إنه «شهادة الروح لذاته»[٢٢٧]. والإيمان من حيث هو علم الله هو «عملية وحركة وحيوية ووساطة»[٢٢٨]. إنه «شهادة وفي الوقت نفسه ولادة الروح المطلق الذي (. . .) يلد ذاته بذلك باعتباره الروح المطلق»[٢٢٩]. إلا أن الإيمان ليس هو بعد الشكل الأسمى الذي يكون فيه يقين الإنسان حاضراً، فلا يزال شكل الفكر غائباً فيه، وحضور الله لا يوجد إلا في الفلسفة:

«إن شهادة الروح في أسمى كيفياتها هي الكيفية الفلسفية حيث يكون المفهوم من حيث هو مفهوم خالص يبسط الحقيقة من ذاته من دون مفروضات و(. . .) يعلم في هذا التطوير وخلاله ضرورة الحقيقة ويراها»[٢٣٠].

٦ ـ ٢ أدلة وجود الله

حاول هيغل خلال انطلاقه من الروح المطلق أن يساعد الفكر التأملي لإنصافه، ويتبين ذلك بوضوح في جهوده الساعية إلى إعادة الاعتبار لأدلة وجود الله. وهيغل يحسم الخلاف مع نقد كنط لأدلة وجود الله نقده الذي يرى فيه وجهين وجهاً إيجابياً ووجهاً سلبياً (ص ٢٨٧). فأما الوجه الإيجابي فيتمثّل في كون هذا النقد قد بيّن استحالة فهم ذات

(*) وقد عالج ابن تيمية هذه المسألة في ردوده على ابن عربي ليميز بين الموجود والمنشود ويرفض وحدة الوجود من خلال قوله تعالى مخاطباً رسوله الأكرم **﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾** مع الكثير من الأمثلة التي قد يستنتج من ظاهرها أن الله يتعين في الإنسان فتحصل وحدة الوجود مثل عودة المريض وغوث الفقير التي يبدو ظاهر الكلام أن الله يتحد مع المريض والفقير. . . إلخ.

(٢٢٦) Ebd., s. 258.

(٢٢٧) Ebd., s. 253.

(٢٢٨) Ebd., s. 248.

(٢٢٩) Ebd., s. 252.

(٢٣٠) Ebd., HR IV, s.220.

الله بالفكر التفكّري. وأما الوجه السلبي فإنّه يتمثّل في كون كنط في نقده استعمل تصوّرات لفكر متناهٍ. وقد رد هيغل على نظرية المسلمات الكنطية التي جُعل الله فيها تابعاً للذات (الإنسانية):

«وفعلاً إذا كان ينبغي أن يكون المقصود بالدين مقصوراً على علاقتنا بالله فإنه لن يبقى لله قياماً بالذات. فالله لا يكون في الدين حينئذٍ إلا أمراً نحن واضعوه ومنتجوه (. . .) إن القيام بالذات في الذات وبالذات من مقوّمات طبيعة الله التامة والوجود بالنسبة إلى روح الإنسان ومقاسمة الله ذاته فهذا المعنى أمر مختلف تماماً عمّا كان معتبراً قبل الآن حيث ليس الله إلا مسلمة ومعتقداً»(٢٣١).

إن النظرة الكنطية للربّ تستنفدها الأطروحة القائلة إنه «موجود»(٢٣٢) بإطلاق وإنّنا نوجد في علاقة ذاتية به، وليس مهماً بالنسبة إلى كنط «ما» (هو) الله. أما هيغل فإنه يؤكّد أنه من جانب الله لا تقف معرفة الإنسان للرب حجر عثرة: «إن كون معرفتنا لا تدرك الله يتم تجاوزها عندما تسلم بأن الله له علاقة بنا من خلال كون روحنا له به علاقة. فالله موجود بالنسبة إلينا كما يتم التعبير عنه وأنه قد أفصح عن نفسه فتجلّى»(٢٣٣). ويقصد هيغل بأدلّة وجود الله كونها ضروباً من سمو الروح الإنساني نحو الله وعملية تتأسّس في روحنا وهي في ذاتها مسير ضروري للفكر. والبرهان الحقيقي على وجود الله الذي يوصف عادةً بكونه قياساً منطقياً يستند إلى معرفة هذا السمو نحو الله: «لا نعتبر إلا العملية، فهي البرهان الحقيقي»(٢٣٤).

وبالتوافق مع كنط يميز هيغل في أدلة وجود الله بين الدليل الوجودي والدليل الكوني والدليل الطبيعي اللاهوتي، وقد اكتشف هيغل وراء أدلّة وجود الله ضربي سمو الإنسان إلى الله ووحدتهما الجدلية، وأوّل الضربين ينطلق من الوجود المتناهي ويفهم باعتباره فعل الذات، والسمو الثاني ينطلق من الله ويفهم باعتباره سمو الإنسان بتوسط السعي المقابل من أثر الله في

(٢٣١) Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. V. G. Lasson 1930 (Nachdruck Hamburg 1966)., s.46.

(٢٣٢) Vgl.Ebd., s.47.

(٢٣٣) Ebd., s.49.

(٢٣٤) Ebd., s.14.

الإنسان (الدليل الوجودي). أما الدليل الكوني فيعتبره هيغل دليلاً ناقصاً لأنّ ذات الله حدّدت فيه تحديداً يحطّ منها: ففيه يعتبر الله ضرورة مطلقة أعني أنه يحدّد بوصفه لامتناهياً ومن ثَمّ فهو يدرك بوصفه لا متناهياً مجرّداً «لا يزال روحاً بلا روح»[٢٣٥]، إن فكرة الذات الضرورية بإطلاق لا تطابق الرب الحقيقي الذي ينبغي أن نفكّر فيه باعتباره ذاتاً وروحاً، فاللحظة الجدلية ليست متحقّقةً في الدليل الكوني[٢٣٦]. ومن بين الأدلة الثلاثة التي شرحها هيغل يعد الدليل الوجودي «الدليل الحقيقي الوحيد»[٢٣٧]. وكان هيغل يتحرّك على أثر **أنسلم أصيل كاترباري** في محاولته بيان أن مفهوم الله يتضمّن وجوده بعد. وهو يستدل استناداً إلى منظور المسيحية الذي يعدّ الله والوجود عندها أمراً واحداً[٢٣٨] وينقد ما يعتبره نقصاً في الدليل الوجودي عند أنسلم إذ إنه يقتصر على افتراض وحدة المفهوم مجرد الافتراض. فالمفهوم لا يقتصر على تضمّن الوجود في ذاته بل هو «لذاته وجود وهو يتجاوز ذاتيته ويتوضعن»[٢٣٩]. إن وحدة المفهوم مع الوجود ليست افتراضاً بل هي حصيلة فاعلية المفهوم المطلق. فالمفهوم يتوضعن ويتّجه نحو الوجود الفعلي، ويمكن أن نفهم من هذه الرؤية بكونها نقداً من هيغل للدليل الوجودي التقليدي[٢٤٠].

٦ ـ ٣ الدين والله

يمكن أن نستخرج جواب هيغل عن سؤال ما موضوع فلسفة الدين؟ من القضية الآتية: «إن مضمون الدين هو ذاته باعتباره هذا الموضوع نفسه: الله»[٢٤١]. ففلسفة الدين تفحص وعي الإنسان الديني، لكن ذلك لا يعني أن الدين لا يتعلّق بالله بل إن موضوعه هو الله ذاته وهدفه

---

(٢٣٥) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR II, s.64.

(٢٣٦) Vgl. Weischedel 1972, s. 371.

(٢٣٧) Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. V.G. Lasson 1930 (Nachdruck Hamburg 1966), s.172.

(٢٣٨) Ebd., s. 176.

(٢٣٩) Ebd., s.175.

(٢٤٠) Vgl. hierzu kritisch Weischedel 1972, s.375.

(٢٤١) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.7.

معرفة الله[٢٤٢]. إن الدين وثيق الصلة باللاهوت باعتباره العلم بالله وذلك لأن العلاقة الذاتية بالله لا يمكن النظر إليها بانفصال عن الله، واللاهوت الحقيقي فلسفة دين في آن[٢٤٣]. ويبرز ذلك بوضوح في اقتناع هيغل بأن الدين هو فعل الإنسان الذاتي فعله الذي يستمد أساسه من فعل الله «كل دين يتولّد عن الروح الإلهي، فليس هو اختلاق إنساني بل هو إنتاج التأثير الإلهي وصُنعُه في الإنسان»[٢٤٤].

ومن مميّزات فلسفة هيغل الدينية أن الدين يكون في سلوك الإنسان شهادة على حضور الله، فالله يعتبر الروح حاضراً في روح الإنسان وهو لا يوجد وراء العالم. ويعود إلى الإنسان دور أساس، وذلك لأنّ الله يستطيع الحصول على الوعي بالذات بتوسط الروح المتناهي: «وليس الله إلهاً إلا في حدود عمله لذاته وعمله بذاته (. . .) وعي بالذات في الإنسان»[٢٤٥]. إن الدين «هو علم الروح الإلهي لذاته بتوسط الروح المتناهي»[٢٤٦].

ومن هذا المنظور فإن الدين عند هيغل مماهٍ للفلسفة، وهو يؤكّد «أن مضمون (ص ٢٨٨) الفلسفة وحاجتها واهتمامها مشتركان بصورة تامة مع الدين. فموضوعها هو الحقيقة الأزلية أعني لا شيء غير الله وتفسيره، والفلسفة لا تفسّر إلا ذاتها عندما تفسر الدين (. . .) لذلك فالدين والفلسفة يتطابقان، وفعلاً فالفلسفة هي ذاتها عبادة»[٢٤٧]. إن الفلسفة والدين لهما المضمون نفسه وكلاهما لا يختلف عن الآخر إلا بالشكل[٢٤٨]. والدين هو «المضمون الحقيقي إلا أنه في شكل تصوّري»[٢٤٩]. أما الفلسفة فهي «الفاعلية التي تحوِّل ما هو في شكل التصوّر إلى شكل المفهوم»[٢٥٠]،

---

(٢٤٢) Vgl. Ebd., s.57.

(٢٤٣) Vgl. Hegel, *System der Philosophie*, HSS 8, s.113

(٢٤٤) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.44.

(٢٤٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 565, HW 10 10, s.374.

(٢٤٦) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s.150.

(٢٤٧) Vgl. Ebd., s.29.

(٢٤٨) Ebd., s.295.

(٢٤٩) Ebd., s.299.

(٢٥٠) Ebd., s.295.

وتكون الفلسفة أسمى من الدين ما كانت تمدّه بما يبرره من منظور الوعي التفكري[٢٥١]، وفي الوقت نفسه فإن الفلسفة ينبغي أن تنشغل بالدين لأنّ الله يتجلّى فيها للروح الإنساني، لكنّنا في الدين وليس في الفلسفة «ندرك الله باعتباره موجوداً وليس (مجرد) فكرة خالصة»[٢٥٢].

وبخلاف ما جاء في مصنفاته الباكرة يرفض هيغل في تطويره اللاحق مفهوم المطلق وصفاً للإله. وقد حطّ من هذا المفهوم بعد في **فنومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧ خلال جدله مع شلنغ بنقد حاد، فالمطلق ينقصه كل تمايز بين العناصر لأن «كل شيء فيه متماثل (...) حيث كما يقال عادة كل الأبقار عند الغروب تكون دكناء»[٢٥٣]. وفي كتابه **علم المنطق** المتأخر سنة ١٨١٢ حدّد هيغل المطلق بوصفه «الخلاء والنفي» لكلّ حقيقة عينية، وفي العلاقة بين المطلق والمتناهي يرجح اللامتناهي المتناهي، ولذلك فالمفهوم سيرفض باعتباره غير ملائم للرب[٢٥٤]. كما إن مفهوم المطلق سينيره هيغل في دروس الفلسفة الدينية بوصفه الأول اقتراباً لا يزال غير تام من مفهوم الرب. وبدلاً من مفهوم المطلق أورد هيغل وصف الله باعتباره الحقّ الذي يمدّ كل شيء بالوجود الحقيقي «فالله هو الحقيقي الوحيد» وكل ما يبدو غير إلهي يعرف بالانطلاق منه[٢٥٥].

إنّ مفهوم الحق وثيق الصلة بمفهوم الحقيقة، ويميّز هيغل مفهوم المطلق أعني المفهوم التأملي باعتباره وحدة تحديدات مختلفة هي غير وحدة التصوّر الكليّة المجردة بل ينبغي أن يفهم باعتباره وحدةً عينيةً، والمفهوم المطلق وثيق الترابط بالمعنى الحقيقي مع الحقيقة لأنّه يفهم باعتباره تطابق الموضوع مع مفهومه، إنه يحتوي على تحديدات الأمور «على ما ينبغي أن تكون عليه والتي تكون واقعة فعلاً بمقتضى الحقيقة»[٢٥٦]. وكل واقع فعلي ليس موضوعاً بتوسط المفهوم يقع في دائرة العرضية، والمفهوم المطلق

---

(٢٥١) Ebd., HR IV, s.228.

(٢٥٢) Ebd., HR I, s.131.

(٢٥٣) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 18.

(٢٥٤) Vgl. Hegel. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), HW 6, s. 187-200.

(٢٥٥) Hegel, *Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie* (1822), HW 11, s. 64.

(٢٥٦) Weischedel, 1972, s. 296.

يوصف بكونه «مبدأ كل حياة»، إنه «الأول الحقيقي» وهو يؤسّس كل الأشياء وكذلك الذات العارفة. إن المفهوم المطلق يحقّق ذاته في الواقع في الفاعلية الخلاقة ذاتها، وتحقيقه الذاتي هو تفسيره الذاتي.

ويعني ذلك في **فنومينولوجيا الروح** أن المفهوم المطلق يكون عنده «وحدة عائدة إلى ذاتها»[٢٥٧]. وهيغل يوحّد المفهوم المحدّد على هذا النحو مع الله، وسيرى هيغل التحديدات المنطقية بوصفها تحديدات ميتافيزيقية للرب وفي **دورسه في فلسفة الدين** يعدّ المطلق هو الله[٢٥٨]. ويحدّد هيغل التعريف الفلسفي الأسمى للرب بوصفه وحدة المفهوم والواقع، وحدتهما التي يدركها الفكر فيعتبرها الفكرة المطلقة. وهذه الفكرة تتعيّن في الخارج في كل الأشكال الواقعة بالفعل وتمدّ العالم الطبيعي وكذلك العالم الروحي بالوجود الفعلي[٢٥٩]. والفكرة المطلقة هي الله، «وإحدى صفات الله المحدّدة أنه الفكرة المطلقة»[٢٦٠]. ففي الدّين مفهوم الله لا يتكوّن من الفكرة المطلقة بل هو يتكوّن من الروح، إنه المفهوم المركزي كذلك في فلسفة الدين لهيغل[٢٦١]. وكل الصفات التي ننسبها إليها تتعلّق بالله: إن الإله القادر على «إنتاج ذاته» والحي والفاعل والمؤثر يتجلّى ويتوضعن في أشكال تعيّنه في الخارج.

٦ ـ ٤ الأديان من حيث هي «أديان خلقية»

ينطلق هيغل في دروسه حول فلسفة الدين قسمها الأول من مفهوم الدين ومن وعي الله ومن العلاقة بالله. وينظر هيغل في قسمها الثاني إلى الدين من خلال تحدّده بوصفه «أديان متناهية». فالأديان لا توجد بوصفها في مركز الوعي بل لها «نحو من الوجود لذاتها»، إنها موضوعيّة وهي كذلك التحقيق التاريخي للمفهوم، والتحديد الأسمى للدين هو فكرة الدين[٢٦٢]. فالأديان المتناهية لا تطابق فكرة الدين إلا أنها «تبدو

(٢٥٧) Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 815.

(٢٥٨) Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s. 221.

(٢٥٩) Vgl. Ebd.,s. 165.

(٢٦٠) Ebd., s. 33.

(٢٦١) Vgl. Weischedel, 1972, s. 302.

(٢٦٢) Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR I, s. 65.

اللحظة الجوهرية لمفهوم الدين وتتدخّل في كلّ درجة» من الأديان المتناهية[٢٦٣]. وهي لم ترتفع إلى «تحديد الموضوع المطلق».

إنّ الشكل الأول للدّين المحدّد هو الدين الطبيعي الذي «لا يزال الروح فيه متّحداً مع الطبيعة»[٢٦٤]. وهو الدين الذي «يثبت في خاصية المباشرة أو خاصية الوجود» (ص ٢٨٩). فعند هيغل ينظر الدين (في شكله الأول) إلى الله باعتباره جوهراً.

وفي الدرجة الثانية من الدين يكوّن الدين الشخصية الروحية التي يتجاوز فيها الروح الطبيعة خلال فهمه ذاته. وهنا يميز هيغل بين شكلين من الدين: **دين الجلال ودين الجمال**[*]. وفي هذين الشكلين يظهر الروحي باعتباره روحياً متعيناً وشخصاً روحياً ويكون الطبيعي خاضعاً للروحي، ففي دين الجلال يكون الله «رباً ويكون سلوك الأفراد إزاءه سلوك الخدم (العبيد)»، أما في دين الجمال فإن الذات تكون حرة «وهي متطهّرة ممّا هو ليس إلا مباشراً من عملها وإرادتها. ولها علاقة موجبة بالله»[٢٦٥].

والدرجة الثالثة من الدين يمثّلها دين الغائية الذي يضع في الله غاية، لكن هذا الهدف «ليس هو بعد هدفاً روحياً خالصاً وليس هو (من ثَمّ) هدفاً مطلقاً»[٢٦٦].

طوّر هيغل في **دروسه في فلسفة الدين** تاريخاً للأديان، وهو يعتبر

---

(٢٦٣) Ebd., HR II, s. 6.

(٢٦٤) Ebd., s.11

(*) خطأ هيغل أنّه يقف عند هذا الحدّ لأنه عبد الثالوث من ثَمّ يلغي الإسلام الذي هو الشكل الأسمى والذي هو الأول والآخر وهو الشكل الجامع بين الجلال والجمال وتعين الأول الذي هو شرط التعالي الجلالي، وتعين الثاني الذي هو شرط التعالي الجمالي وأصل الأصول جميعاً، أعني دين المال ودين الحال ودين الجلال المتعالي على المال ودين الجمال المتعالي على الحال وأصلها جميعاً دين المتعال بإطلاق: والتعالي لا يعني رفض الشيء بل رفض ما له من سلطان على الإنسان ليكون عبداً لربه من دون سواه. وذلك هو الإسلام الحقيقي، فعين الجلال في الدنيا المال وهو الذي يؤله إذا لم يكن الله رباً له، وعين الجمال في الدنيا الحال وهي التي تؤله إذا لم يكن الله رباً لها، ثم الجلال الذي يمكن أن يكون ما يتعالى على الاخلاد إلى الدنيا في عين المال والجمال الذي يمكن أن يكون ما يتعالى على الإخلاد إلى الدنيا في عين الحال وأخيراً فالمتعال هو كل ذلك، وهو الله بحق.

(٢٦٥) Ebd., s.14.

(٢٦٦) Ebd., s.15.

الدين الشرقي تابعاً للدين الطبيعي ويعتبر أديان الفردية الروحيّة تابعةً للدين اليهودي (دين الجلال) وللدين اليوناني (دين الضرورة أو دين الجمال)، أما دين الغائيّة فيمثّله الدين الروماني، ويكتمل تفسير هيغل تاريخ الأديان في الدين المسيحي الذي يصفه كذلك بالدين المطلق أو بدين التجلّي (تجلي الرب). وهو يرى في الدين الروماني غائيةً تعدّ لأرضية الدين الحقيقي[٢٦٧]. وكان لدين الغائية هدف وحيد هو الدولة الرومانية التي اضطهدت أرواح الشعوب الأخرى جميعاً لكونها قوة مجردة، ففي هذا الدين لم يكن الإنسان من حيث هو إنسان حراً ولم يكن الله إله كل البشر، وقد كان فقدان الذات الإلهية في الدين الروماني من حيث هي جوهر شرطاً في نشأة الدين المسيحي.

ولنضع أمام ناظرنا تناسق الاستدلال الذي أورده هيغل في **فنومينولوجيا الروح**:

«إن صيروة الذات الإلهية إنساناً أو كون الذات الإلهية لها بالجوهر ومباشرةً شكل الوعي، ذلك هو المضمون البسيط للدين، ففيه تصبح الذات مدركةً ذاتها من حيث هي روح أو هي ما لها من وعي بكونها روحاً. ذلك أن الروح هو العلم بذاته في خروجه إلى الوجود (في الأعيان) والذات التي هي الحركة هي في كونها غيرها (خلال خروجها إلى الوجود في الأعيان) تحافظ على التماهي مع ذاتها. لكنّ ذلك هو الجوهر ما كانت الذات في عرضيتها، وكذلك في ذاتها منعكسة على ذاتها ولكن ليس من حيث هي مقابلة لما هو غير جوهري ومن ثَمّ ليس من حيث هي في غريب غير مبال بل هي في ذلك تكون في ذاتها أعني ما كانت ذاتاً أو كونها نفسها. ولذلك فإن الذات الإلهية قد تجلّت في هذا الدين، ومن البيّن أن كونها متجلّية يتمثّل في كونها أصبحت واعيةً بما هي. لكن ما أصبح واعياً وبالذات لكونه واعياً بذاته بوصفه روحاً وبوصفه ذاتاً هو الوعي الجوهري بالذات، وإذاً فالوعي يبقى شيئاً ما سرّياً في موضوعه، سرّياً بالنسبة إليه عندما يكون غيراً عنده أو غريباً عنه وعندما لا يدرك أن ذلك هو عين ذاته. وينتهي كونه سرياً هذا عندما تصبح الذات المطلقة، من حيث هي روح، موضوعاً للوعي إذ

(٢٦٧) Vgl. Ebd., s.240.

الوعي يكون بذلك عين ذاته في علاقته به أعني أن هذا يعلم ذاته مباشرةً في ذاك أو هو متجلٍ فيه. وهو لا يكون ذاته إلا في يقينه الذاتي بتجلّيه وموضوعه، ذلك هو عين ذاته. لكنّ عين الذات ليس غريباً عنها بل هو وحدة مع الذات لا تنفصم، إنه الكلّي المباشر، إنه المفهوم الخالص والفكر الخالص أو كونه لذاته الذي هو وجود مباشر. ومن ثَمّ فإن كونه لغيره وباعتباره هذا الكون للغير مباشرةً يعود إلى ذاته فيكون عند ذاته عينها، وهكذا يكون حقيقياً ويكون المتجلّي الوحيد، إن ما يعتبر جديراً وعادلاً ومقدّساً وخالق السماء والأرض. . . إلخ، صفات لذات، وهي وجوه كلية لها في هذه النقاط مقامها. وهي لا توجد إلا بفضل عودة الوعي ليكون في الفكر، وإذ تصبح واعيةً فإن أساسها وماهيتها أي الذات ذاتها لا تكونان بعد متجليين، كما إن خاصية الكلي المحدّدة له ليست بعد هذا الكلي ذاته. لكن الذات ذاتها ومن ثَمّ هذا الكلي الخالص أيضاً متجلٍ باعتباره عين الذات إذ إن هذه الذات هي هذا الباطن المنعكس على ذاته والذي هو موجود مباشرةً واليقين الحقيقي لما هو عين الذات التي يكون هذا الباطن موجوداً بالنسبة إليها. إن ذلك ـ الذي هو بمقتضى مفهومه المتجلي ـ هو كذلك الشكل الحقيقي للروح، وهذا الشكل الذي له أو المفهوم هو كذلك الوحيد ماهيته وجوهره. وهو سيكون واعياً بكونه وعياً بالذات. وهو في هذا الوعي بالذات متجلٍ، ذلك أنّه هذه الذات عينها، والطبيعة الإلهيّة هي عينها ما يكون الإنسان، وتلك الوحدة هي ما يحدسه (الوعي) (. . .).

وهكذا فالله متجلٍّ هنا كما هو، وهو على هذا النحو موجود كما هو في ذاته، إنه موجود بوصفه روحاً، والله هو الوحيد الذي يقبل أن نصل إليه في العلم التأمّلي المطلق، وهو لا يكون إلا فيه وإلا عين هذا العلم ذاته، ذلك أنه هو الروح. وهذا العلم التأمّلي هو علم الدين المتجلّي، فذلك العلم التأمّلي يعلمه باعتباره فكراً أو ماهيةً خالصة، وعلم الدين المتجلّي يعلمه باعتباره وجوداً وإنية، والإنية باعتبارها نفياً لعين ذاته. وباعتباره عين الذات فهو تلك الذات التي هي هذه الذات (العينية) والذات الكلية (في آن). وذلك عينه ما يعلمه الدين المتجلي، إن آمال العالم السابق وانتظاراته (ص ٢٩٠) هي الوحيدة التي تهجم على هذا التجلّي لتحدس الذات المطلقة ما هي ولتجد نفسها فيه، وهذه السعادة ستكون للوعي بالذات وتحيط بالعالم كلّه لتحدسه في الذات

المطلقة إذ هو روح. إنه الحركة البسيطة لتلك الوجوه الخالصة (صفات الذات الإلهية) التي تعبّر عن هذه الذات عينها بأنها لا تجسد ذاتها وعياً بالذات مباشراً إلا عندما تدرك نفسها بوصفها روحاً.

إن مفهوم الروح المدرَك لنفسه بوصفه روحاً هذا هو نفسه الروح المباشر الذي لم يزل غير مبسوط، فالذات روح أو هي بدت روحاً وتجلّياً، وهذا التجلّي هو ذاته مباشر، لكن مباشرته هي بدورها وساطة أو فكر. ومن ثَمّ فينبغي أن تمثّل تجلّي الروح في ذاتها وبما هي هي، وعند اعتبار الأمر بأكثر دقة فإن الروح في مباشرة الوعي بالذات لهذا الوعي بالذات الفردي يكون مقابلاً للكلي. إنه واحد بالوحدة المستثنية لما عداها المستثنية لما هو (موجود) بالنسبة إلى الوعي الذي يكون ذلك الموجود موجوداً بالنسبة إليه أي الموجود المتّصف بشكل غير حسّي الذي لا يزال غير مستوعب في الوعي. وفي هذا الشكل لا يزال الروح غير مدرك لكونه شكله أو لكونه كذلك كلياً باعتبار الكل عين الذات الموجودة. أو إن الشكل ليس له بعد صورة المفهوم أعني عين الذات الكلية مفهوم الذات عينها التي هي واقع فعلي مباشرةً، وهي في آن موجودة وفكر وكلية من دون أن تكون مفقودةً في الشكل العيني.

لكن الشكل الموالي لهذه الكليّة والمباشر هو بدوره ليس هو بعد صورة الفكر ذاتها صورة المفهوم من حيث هو مفهوم بل هو كلية الواقع الفعلي كل الذات وسمو الإنية في التصوّر ـ كالحال في هذا المثال المحدّد قبل كل شيء ـ فـ «هذية» المحسوس (=مشاريته) التي تمّ تجاوزها تكون أولاً موضوعاً للإدراك الحسي وهي ليست بعد كلي الحصاة.

إن هذا الشخص الإنساني بما كان الشخص الإنساني هو الذات المطلقة وهو باعتباره فرداً يحقّق في ذاته حركة الوجود الحسي، إنّه الإله الحاضر مباشرة(*). لذلك فوجوده يتعالى على ذاته في كيانه الماهوي.

(*) هنا تكمن أهمية فكر هيغل. فهو قد بيّن بصورة صريحة طبيعة التحريف المسيحي. فتأليه المسيح مجرد رمز لتأليه الإنسان تماماً كما يحدث عند المتصوفة الذين يجسدون عملية التأليه في القطب لكأنه الصورة المتكررة للمسيح في تصوره المحرّف. وفي الحقيقة فإن هذا التحريف هو مجرد أنثروبومورفيسم بلغ الذورة. ومن ثم فهو عملية بدائية جداً تتمثّل في الانتقال من قياس الله على الإنسان إلى تأليه الإنسان.

فالوعي الذي بالإضافة إليه يكون لذلك الشخص هذا الحاضر الحسي ينتهي من رؤيته ومن سماعه إذا هو قد رآه وسمعه، وهو لا يكون وعياً روحياً إلا لأنّه قد رآه وسمعه أو كما كان قد قام بوصفه إنية محسوسة هو الآن قائماً في الروح ـ ذلك أنه من حيث هو هو فإن الوعي الذي رآه وسمعه حسياً ليس هو وعياً إلا بصورة مباشرة الوعي الذي لم يتجاوز غيرية الموضوعيّة ولم يعد إلى الفكر الخالص، بل إن هذا الفردي الموضوعي لم يدرك نفسه بوصفه روحاً. وخلال امحاء الإنية المباشرة التي للذات الواعية بذاتها ذاتاً مطلقة يحفظ المباشر وجهها السلبي ويبقى الروح عين الذات المباشرة التي للواقع الفعلي لكن ليس من حيث هي الوعي بالذات الكلّي الذي للأمر العام الذي هو ساكن في جوهره الذاتي له على النحو الذي يكون فيه هذا الأمر العام ذاتاً كلية وليس هو الجزئي لذاته بل بالاشتراك مع وعي العام وما هو بالنسبة إلى الأمر العام يكون كلّه التام.

لكن الماضي والابتعاد ليسا إلا الصورة الناقصة والكيفية المباشرة التي وُسطت أو وضعت بصورة عامة. وهذه الكيفية المباشرة لم تغص في وسط الفكر إلا غوصاً سطحياً وحُفظت هنا من حيث هي كيفية حسية ولم تُوحَّد مع طبيعة الفكر ذاتها. إنّها لم تسم إلا إلى (درجة) التصوّر، ذلك أن التصوّر هو الربط التأليفي بين المباشرة الحسية وكليتها أو هو الربط التأليفي الذي للفكر.

إن صورة التصوّر هذه تكوّن التحديد الذي يكون فيه الروح واعياً بذاته في كليته التي له. لكنّها لم تصل إلى مفهومها من حيث هو مفهوم وعي الذات بالذات وعيها المتين، وإذن فالتوسط لم يبلغ تمّه، وهكذا فهو موجود في هذا الاقتران بين الوجود والفكر اقتران النقص، بحيث إن الذات الروحية لا تزال مشوبةً بالفصام بين أينين: **أين هذا الجانب** Diesseit **(المتناهي) وأين ذاك الجانب** Jenseit **(اللامتناهي)**. والمضمون هو الحقيقي لكنّ وجوهه تتميّز كلّها من حيث هي موضوعة في وسط التصوّر بخاصيّة كونها غير معقولة بل هي تبدو من حيث هي وجوه تامة القيام بالذات ذات تعالق خارجي، وكون المضمون الحقيقي يحفظ صورته

الحقيقة بالنسبة إلى الوعي (يجعل) التكوين السامي بالنسبة إلى هذا الوعي أمراً ضرورياً أن يسمو بحدسه للجوهر المطلق ليجعله يحصل في المفهوم وأنه بالنسبة إليه هو ذاته وأن يوفق وعيه مع وعيه بذاته كما حصل ذلك بالنسبة إلينا أو في ذاته.

إن هذا المضمون تنبغي ملاحظة الكيفية التي يكون عليها في وعيه. فالروح المطلق مضمون، إذاً فهو في شكل حقيقته، لكن حقيقته ليست مقصورة على كونه جوهر الجماعة أو كونه في ذاته ولا كذلك هو أيضاً ما يمثل في موضوع التصوّر البارز من باطنيته بل هو ما يصير عين الذات الفعلية وعين ما ينعكس على ذاته فيكون ذاتاً.

وهذه هي، إذاً، الحركة التي يحقّقها الروح في أمّته أو هي حياته، ومن ثَمّ فإن ما هو هذا الروح المتجلّي في ذاته ولذاته لن يظهرَه (ص ٢٩١) كون حياته الثرية قد فتحت بنحو ما في الأمر العام أو أعيد إلى خيوطه الأولى كأن يُعاد مثلاً إلى تصوّرات الأمر العام غير التام الأول أو حتى إلى ما عبّر عنه الإنسان الحقيقي. إن هذه الإعادة هي أساس غريزة الذهاب إلى المفهوم لكنّها تخلط الأصل باعتباره الإنية المباشرة للظهور الأول تخلطه ببساطة المفهوم، وبإفقار حياة الروح هذا بإزالة تصوّر الأمر العام وفعله ضد التصوّر ينشأ من ثَمّ بدلاً من التصوّر التعين الخارجي المجرد والفردية أو الكيفية التاريخية للظهور المباشر والتذكر الفاقد للروح لمضمون وحيد تمّ التفكير فيه ولماضيه.

إن الروح هو مضمون وعيه أولاً في شكل جوهر خالص أو هو مضمون وعيه الخالص، ووسط الفكر هذا هو الحركة نحو الإنية أو الطفو من الفردية.

إن الوسط بينهما هو الربط التأليفي بينهما أي الوعي بالصيرورة غيراً أو التصوّر من حيث هو تصور، والأمر الثالث هو العودة من التصوّر والغيرية أو إلى وسط الوعي بالذات ذاته»[٢٦٨].

---

(٢٦٨) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.794-813.

أوّل هيغل مضمون الدين المسيحي من منظور صيرورة الله إنساناً، فوجود الله المحدوس مباشرةً حسياً وزمانياً آل إلى «(من) كان موجوداً»: «فهذا الإنسان الفردي (. . .) هو الله الحاضر مباشرةً لذلك فإن وجوده قد آل إلى «(من) كان موجوداً»[٢٦٩]. لذلك فتصوّر الوعي الديني تصوّر يحيل إلى وعي فردي بالذات وعي انقضى. ويرى هيغل نقص الدين المسيحي في كونه يحيل إلى «(. . .) ما قاله الإنسان (ذو الوجود) الفعلي» وإلى كون إيمان الجماعة الدينية يستند إلى «الذكر الفاقد للروح لشكل فردي تمّ التفكير فيه وإلى ماضيه»[٢٧٠]. إن وعي الجماعة التصوّري وتفسير ذات الله باعتباره ذاتاً إلهية قائمة الذات وكذلك الوعي بالذات الماضي «المدرَك في وسط الفكر الخالص» لا يتطابقان[٢٧١].

يرى هيغل الذات الإلهية من حيث هي وجود ذات عينها ذاتاً متنوّعة في ذاتها بوصفها الروح الذي يحيط بذاته عينها، والذي يتضمّن الغيرية باعتبارها وجهاً (لحظة) ممّا له من تنوّع باطني. إن كون الذات عين ذاتها كونها الإلهي هو الروح الأزلي المجرّد الذي يتضمّن في ذاته ثلاثة وجوه لعملية واحدة هي: الذات وكونها لذاتها (ربما في ذاتها)[*] الذي هو غيرية الذات و«كون الذات لذاتها أو علم الذات بذاتها في غيرها». إن خطوة التطوّر الأولى تستند إلى تفسير مضمون الدين المسيحي بفضل كون الذات الإلهية عين ذاتها المتنوعة باعتبارها روحاً[٢٧٢].

لكن عرض الغيرية التي يعتبرها الفكر وجهاً من وجوه الذات (لحظة من لحظاتها) لا تكفي للتفسير الحقيقي لمضمون الدين المسيحي لأنه ينبغي أن يسمح بوجود غيرية موجودة في الأعيان وليست مجرد

---

(٢٦٩) Ebd., s.810.

(٢٧٠) Ebd., s.812 und 814. Vgl. Wagner 2000, s. 168.

(٢٧١) Ebd.

(*) قد يكون هذا نتج سهواً من المؤلف: الذات وكونها في ذاتها وكونها لذاتها تلك هي الوجوه الثلاثة المقصودة.

(٢٧٢) Vgl. Ebd., s.171 und Wagner, 1982, s.196-227.

وجود في الأذهان. وفي هذا الوجود الفعلي في الأعيان تتأسّس الخطوة الثانية في تحقق عناصر مضمون الدين المسيحي: «فالروح الأزلي أو المجرد (...) يظهر في الوجود العيني ويظهر مباشرةً في الوجود العيني المباشر، فيخلق العالم»[٢٧٣]. ولكن عندما يصبح العالم ذا قيام ذاتي (يصبح ذاته عينها) باعتباره «الكون غيراً=الغيرية» الفعلي ويقابل الروح فإن الروح الإنساني يفقد الوحدة البدئية مع الروح الإلهي، الوحدة ذات الوجود المقصور على الأذهان، ويصبح «شريراً». وعلى العكس فإن التطابق بين الروح الإنساني والذات الإلهية يكون «خيراً». ويتصوّر هيغل التقابل بين الروح الإلهي والروح الإنساني اغتراباً للذات الإلهية على نحوين:

فمن **ناحية أولى** يصبح للذات الإلهية عالماً مختلفاً قبالة الروح الإنساني الذي يعتبر «متسامياً على نحو غير جوهري».

ومن **ناحية ثانية** يعتبر الروح الإنساني الجوهري ويعتبر الروح الإلهي البسيط غير الجوهري»[٢٧٤].

وقد حاول هيغل حلّ هذا التناقض الذي يبدو غير قابل لأن يرفع وذلك بتجاوزه انطلاقاً من كلا الموقفين الموجودين في التناقض.

١ ـ فالذات الإلهية تتجاوز التناقض بـ «فعلها الحر» إذ تصير إنساناً. يتّخذ الله طبيعة الإنسان فيصبح موجوداً باعتباره وعياً فردياً، وفي ذلك «يكون التعبير بأن الأمرين غير منفصلين»[٢٧٥]. ففي صيرورة الرب إنساناً يحذف التناقض ويتمّ تجاوزه من خلال الاعتراف بالوجود الروحي الإنساني القائم بذاته، بحيث تنكشف فيه المساواة القيمية بين كون الذات الإلهية عين ذاتها والروح الإنساني، وصيرورة الله إنساناً تؤدّي إلى موت الإنسان الإلهي أو الإله الإنساني، وموت الإنسان الإلهي تعني في آن موت «الطابع المجرّد للذات الإلهية»[٢٧٦]. ويطابق

---

(٢٧٣) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 819.

(٢٧٤) Ebd., s.824.

(٢٧٥) Ebd., s.826.

(٢٧٦) Ebd., s.834.

ذلك «الشعور الأليم للوعي الشقي بكون الله ذاته قد مات»[٢٧٧].

٢ ـ وبخصوص تجاوز التناقض من ناحية الوعي التصوّري الإنساني يشير هيغل إلى الوعي بالذات العام للجماعة المسيحية، فالمشكل الذي توجد أمامه هذه الجماعة هو تحصيل الصلح مع الله الذي وجد عبارته في صيرورة الله إنساناً وفي موته. فتحصيل التعين في الخارج (ص ٢٩٢) للذات الإلهية يتحقّق عندما تدرك الجماعة المسيحية أن موت الرب الجوهري هو عبارة الصلح الحقيقي[٢٧٨].

والجماعة المسيحية لا تصل إلى درجة «الطابع الذاتي الخالص للجوهر» إلا على أساس «اليقين الخالص» للوعي المسيحي بالذات والاعتراف المتبادل بين الروح الإلهي والغيرية. إلا أن هيغل لم يترك أدنى شك في أن الجماعة المسيحيّة لم تتحرّر من الوعي الشقي. ففي الجماعة المسيحية قُنم روح الصلح وأعيدت جوهرته من خلال جعلها وعيها بالذات تابعاً لروح الله. وهذا بيّن عندما اعتبر الصلح مردوداً إلى عمل أجنبي قادر على تحقيق ذلك، ولم يدرك باعتباره حصيلة العمل الذاتي[٢٧٩].

إن الجماعة المسيحية تعلّق الصلح على الحدث الذي «اكتملت به عين الذات الأخرى» والذي «يبدو ماضياً بعيداً» وفي الوقت نفسه يرد الصلح الذاتي «وكأنه بعيد في وعيه وكأنه مستقبل بعيد»[٢٨٠].

«إن ما يحلّ في وعيه بوصفه في ذاته أو جانب الوساطة الخالصة هو الصلح القائم في ذاك الجانب لكن ما يعتبر حاضراً أو العالم فلا يزال عليه أن ينتظر تطهيره»[٢٨١].

إنّ الدين المسيحي عند هيغل غير كامل وعدم اكتماله يعني

---

(٢٧٧) Ebd.

(٢٧٨) Vgl. Ebd.

(٢٧٩) Ebd., s. 837f.; vgl. auch Wagner 2000, s.176.

(٢٨٠) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s. 838.

(٢٨١) Ebd.

نهايته[٢٨٢]. إن الاعتراف المتبادل لا يحصل في الدين إلا «على نحو خارجي وأجنبي». فهو يحيل إلى صلح تابع لذات إلهية حدثت في الماضي وذات صلة بأمل يتحقّق في مستقبل غير محدّد. لذلك فلا بد من تجاوز الوعي الديني تجاوزه بالفلسفة التي تحافظ على مضمون الصلح الديني لكنّها تسمو به إلى مستوى المفهوم. وبذلك يحصل الدين على تبريره بفضل الفكر[٢٨٣] فيتحقّق بذلك صلح الله مع ذاته صلحه الذي هو في الدين غير قابل للبلوغ إليه. «إن هذا الصلح هو الفلسفة، الفلسفة ما كانت لاهوتاً إنّها تمثّل صلح الله مع صلحها مع ذاتها ومع الطبيعة (. . .). وهذا الصلح هو إذن سلام الله الذي ليس هو أسمى من كل عقل بل الذي لا يصبح واعياً إلا بفضل العقل ومدركاً باعتباره أحق وأكثر ألوهية، وهذا الصلح بالمفهوم هو كذلك هدف هذا الصلح»[٢٨٤].

ماسياج بوتيبا

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Axinn, Sidney. *The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion.* Amsterdam; Atlanta: Rodopi B.V.Editions, 1994.

Baum, Hermann. *Kant: Moral und Religion.* St. Augustin: Academia Verlag, 1998.

Dierksmeier, Claus. *Das Noumenon Religion: Eine Untersuchung Zur Stellung Der Religion Im System Der Praktischen Philosophie Kants.* Berlin; New York: Walter de Gruyter and Co, 1998.

Granja Castro, Dulce Maria. (ed.). *Kant: de La Critica a la Filosofia de La Religion.* Barcelona: Anthropos Research and Publications, 1994.

(٢٨٢) Vgl. Wagner, 2000, s.177.

(٢٨٣) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HR IV, s.227.

(٢٨٤) Ebd., s. 228.

O'Neill, Onora. «Kant *on Reason and Religion.» Tanner Lectures on Human Values*: vol. 18, 1997.

Ricken, Friedo und François Marty. *Kant Über Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.

Schaeffler, Richard. «Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant.» in: Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, eds., *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn: Schoningh, 2000.

Wagner, Hans. «Moralität und Religion bei Kant.» in: Hans Wagner, ed., *Kritische Philosophie: systematische und historische Abhandlungen*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1980.

Wimmer, Reiner. *Kants Kritische Religionsphilosophie*. Berlin; New York: Walter De Gruyter Inc., 1990.

حول فيشته

Artola, J. M. «Religion y theologia en el origen del pensamiento filosofico de Fichte.» in: Oswaldo Market, ed., *El inicio del idealismo Aleman*. Madrid: Editorial Complutense, 1996.

Asmuth, Christoph. *Das Begreifen des Unbegreiflichen, Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999.

Jacobs, Wilhelm G. «Fichtes Gottesanschauung.» in: Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, eds., *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn: Schoningh, 2000.

Maesschalck, M. «La Religion Dans les Grundzüge de Fichte.» *Revue Philosophique de Louvain*: vol. 89, no. 4, 1984.

Öesterreich, Peter L. «Fichtes philosophische Religion in der Anweisung zum seligen Leben.» in: Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, eds., *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn: Schoningh, 2000.

Schmid, Dirk. *Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-1813*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995. (Theologische Bibliothek Töpelmann; Bd. 71)

Siep, Ludwig. «Autonomie und Vereinigung: Hegels und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800.» in: Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1992.

Verweyen, Hans Jürgen. «Fichtes Religionsphilosophie : Versuch eines Gesamtüberblicks.» *Fichte-Studien*: vol. 8, 1995.

حول شلنغ

Danz, Christian. *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996.

Danz, Christian. «Die Philosophie der Offenbarung.» in: Hans Jörg Sandkühler, ed., *F. W. J. Schelling*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1998.

Ehrhardt, W. E. «Schellings Gottesbegriff.» in: Albert Franz und Wilhelm G. Jacobs, eds., *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn: Schoningh, 2000.

Franz, Albert. *Philosophische Religion: Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1992.

Jacobs, Wilhelm G. *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

Kasper, Walter. *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Sp[tphilosophie Schellings*. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1965.

Tilliette, X. «Gott und die Geschichte der poistiven Philosophie Schellings.» in: A. Halder, K. Kienzler und J. Aller (eds.). *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott: Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*. Düsseldorf: Patmos, 1987.

Wilson, John Elbert. *Schellings Mythologie: Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzbog, 1993.

حول شلايرماخر

Barth, K. *Die Theologie Schleiermachers.* hrsg. V. D. Ritschl. Zürich: Vorlesung, 1978. (Göttingen Wintersemester 1923/24)

Offermann, Doris. *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre; eine Untersuchung der «Lehnsätze».* Berlin: De Gruyter, 1969. (Theologische Bibliothek Töpelmann; 16)

Piper, Otto. *Das Religiögse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacher-schen Reden über die Religion.* Göttingen Vandenhoeck and Ruprecht, 1920.

Pleger, Wolfgang H. *Schleiermachers Philosophie.* Berlin; New York: De Gruyter, 1988. (De Gruyter Studienbuch)

Rössler, Martin. *Schleiermachers Programm der philosophischen Theologie.* Berlin; New York: W. de Gruyter, 1994. (Schleiermacher-Archiv Bd; 14)

Scholtz, Gunter. *Die Philosophie Schleiermachers*: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. (Erträge der Forschung; Bd. 217)

Sorrentino, Sergio. *Religione e religioni: A partire dai «Discorsi» di Schleiermacher.* Assisi: Cittadella, 2000.

حول هيغل

Graf, Friedrich Wilhelm und Falk Wagner (eds.) *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta/J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1982.

Jaeschke, Walter. *Die Religionsphilosophie Hegels.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. (Erträge der Forschung; Bd. 201)

Jaeschke, Walter. *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 4)

Siep, Ludwig. «Autonomie und Vereinigung: Hegels und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800.» in: Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1992.

Theunissen, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.* Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

Wagner, Falk. «Religiögse Inhalt und logische Form: Zum Verhältnis von Religionsphüosophie und «Wissenschaft der Logik» am Beispiel der Trinitätslehre.» in: Friedrich Wilhelm Graf und Falk Wagner, eds., *Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionsphilosophie.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. (Deutscher Idealismus; Bd. 6)

Wagner, Falk. «Commentar zu Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: §§ 553-555, 564-571: Die geoffenbarte Religion.» in: Hermann Drüe [et al.], eds., Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830). Frankfurt/M: Suhrkamp, 2000.

الفصل العاشر

الجميـل والفـن

١ ـ باومغارتن وبيرك: العقلانية والتجريبية

يمكن أن نردّ النقاشات الجمالية في القرن الثامن عشر، على سبيل الرسم العام، إلى نزعتين أساسيتين. فمن **جهة**، يعمل التصوّر العقلاني، القبلي، للجماليات بمثابة صناعة موازية للمنطق، ومن **جهة أخرى**، ثمّة الإدراك التجريبي لنحو من نقد الذوق القائم على التجربة والملاحظة. إنّ الجماليات، تبعاً للتيار الأول، هي علمٌ، أمّا بحسب الثاني فهي مجرّد نقد، لا ينطوي على أيّ ادّعاء للعلميّة الموضوعية، أمّا أهمّ ممثّليْن لهذيْن التوجّهيْن فهما باومغارتن وبيرك.

يُعتبَر ألكسندر غوتلب باومغارتن (١٧١٤ ـ ١٧٦٢) مؤسّس ما سُمّي من طرفه باسم «الجماليات»(١) باعتباره صناعة فلسفية. ففي عمل الماجستير التي اتخذت من الشروط الفلسفية لقصيدة ما موضوعاً لها حاول باومغارتن أن يؤسّس علاقة الشعريّة والإحساس(٢) ووجّه الصلة بين فنّ الشعر والإدراك الحسّي تأسيساً نسقيّاً. وإنّ توسيع نسق وولف(٣)، بواسطة جماليات فلسفية هي بمثابة علم بالمعرفة الحسية (scientia cognitionis sensitivae)، قد شكّل أيضاً الأفكار الأساسية التي حدّدت عمله الكبير غير المكتمل، والذي جاء في مجلّدين، **الإستطيقا**(٤). وإنّ الهدف الذي وضعه باومغارتن لنفسه هو أن يفسّر بأيّ وجه ينكشف جمالُ عمل فنّي ما للحواسّ باعتباره تطابق

الأجزاء مع الكلّ، وذلك على نحو مجانس لمبادئ المعرفة العقلية. إنّ توحيد الميتافيزيقا وعلم النفس وعلم الشعر لا يضفي نبلاً وشرفاً على ما صنّفه وُولف بوصفه ملكات المعرفة الحسية «التحتية» و«الدنيا» (gnoseologia inferior) فحسب، بل إنّ الشعر أيضاً قد نُسب إليه طابع الحقيقة. وإنّ إدراك الجميل هو معرفة كمال الظاهرة المتنوعة (perfectio phaenomenon) بواسطة حسّ جماليّ ما. أمّا من ناحية ميتافيزيقية فهو أيضاً مجانس للمضمون الموضوعي للحقيقة الذي من شأن معرفة المعقول(٥). إنّ باومغارتن لا يفهم نظرية «الفنون الجميلة» (theoria liberalium artium) على نحو ذاتويّ، بل بوصفها فنّ عرض المعرفة الحسّية للجميل على نحو مماثل للتفكير العقلي (ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis). إنّ الجماليات العلمية لباومغارتن هي على صلة وثيقة بإعادة التأهيل الأنثروبولوجي لملكة الحس(٦) في القرن الثامن عشر. فقد وفّرت نزعتُه الحسية العقلانية (٧) مفهوماً مستقلاً للعمل الفنّي، ولكن من دون التفريط في المبدإ التقليدي لمحاكاة الطبيعة بشكل كامل.

في القسم الرابع من كتاب **تحقيق فلسفي في أصل أفكارنا عن الرائع**(٨) و**الجميل**(٩)، نظر إدموند بيرك (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) إلى غريزة حفظ النفس وجهد الألياف العصبية التي تتسبّب في أيّ ألم، بوصفهما أيضاً قاعدة للشعور بالرائع(١٠)، من أجل أنّ الرائع هو مشابه تماماً للألم. هذا التخصيص للتأثير الذاتي للرائع هو مرسَّخٌ في صلب بنية موضوعية ما. وقد قام بيرك فعلاً باستخراج خصائص الموضوعات التي ينتج عنها الشعور بالرائع، أمّا الأشياء المناسبة للشعور بالرائع فهي على نحو غير متوقّع الموضوعات العظيمة وغير المنتظمة والغليظة والضخمة والغامضة وتحديداً المنطلقة بلا هوادة والبارزة. كذلك فإنّ تفسير الجميل من طرف بيرك هو تفسير ذاتي، عبر التأثير الفزيولوجي للأعصاب، بقدر ما هو تفسير موضوعي؛ إذ ينتج الشعور بالجميل عن الميل إلى المؤانسة وهو يقبل الوصف من منظور فزيولوجي باعتباره ارتخاء للألياف العصبية وزيادة في التعرّق. هذا التخصيص الذاتي لتأثير الجميل على النفس وعلى الجسد إنّما يتمّ البلوغ إليه كما في حالة الرائع عبر إحصاء خصائص الموضوعات تلك التي تُنتج ذلك التأثير. وطبقاً لذلك فإنّ الموضوعات تتميّز بالنسبة إلى الشعور بالجميل عبر

صِغَرٍ ملائم، ومساحة صقيلة، ووضوح شفاف وحركة موجيّة متلوّية ورخاوة ذائبة، ذابلة، متلهّفة.

٢ ـ كنط: التأسيس الخلقي للجماليات

٢ ـ ١ النقد الترانسندنتالي

إنّ اهتمام كنط بالجميل والرائع والعبقرية والفن إنّما يعود إلى الفترة المبكرة لتفكيره. فقد نشر سنة ١٧٦٤ مقالة **ملاحظات حول الشعور بالجميل وبالرائع**، وبعد ذلك قد أولى عدة مرات عناية متكرّرة بهذه المواضيع سواء في ملاحظاته المخطوطة أو أيضاً في إطار دروسه الأكاديمية (قبل كل شيء حول الأنثروبولوجيا والمنطق). وإنّ بحوثه التي اشتغل عليها طيلة ثلاثين عاماً قد وجدت بلورتها الخاصة آخر الأمر ضمن القسم الأوّل من **نقد ملكة الحكم** سنة ١٧٩٠، والذي يحمل عنوان **نقد ملكة الحكم الجمالية**.

[٢٩٨] ولكن ما معنى «النقد»؟ من خلال هذا المفهوم أو المصطلح يجب أن يُوضّح الأمر التالي: إنّ اهتمام الفلاسفة يجب ألا يُوجَّه في المقام الأوّل نحو الموضوعات بل نحو الأحكام. ولقد كان كنط على أُلفة كبيرة مع التوجّهين السائدين في النظريات الجمالية في القرن الثامن عشر. وإنّ هدفه كان أن يتحاشى مماهاة العنصر الجمالي مع معرفة ما، كما أيضاً في عمليّة اختزاله في الطابع التعسّفي للمشاعر الفردية. فهو يضع «نقده الترانسندنتالي» الخاص سواء في مقابل «فزيولوجيا» كاتبٍ مثل بيرك أو في مقابل «منطقٍ» مؤلّفٍ مثل باومغارتن. لا تلك الفزيولوجيا ولا هذا المنطق بإمكانهما تبرير الأحكام الجمالية، فإنّ «الفزيولوجيا» تحصر نفسها في ملاحظة الكيفيّة التي بها يحكم البشر بشكل وقائعي، غير أنّها ليست في وضع يسمح لها باستخراج المعايير التي بموجبها يجب أن يتمّ إصدار الأحكام. أمّا المنطق، فهو، على العكس من ذلك، يخلط الأحكام الجمالية مع الأحكام المنطقية التي تنتج عن المفاهيم. إنّ الفزيولوجيا تلجأ إلى مشاعر اللذة والألم، في حين أنّ المنطق يلجأ إلى مفهوم الكمال. (بيد أنّه علينا أن نذكر أنّه لا ينبغي أبداً تجاهل حضور الملاحظات الفزيولوجية كما أيضاً حضور المفاهيم

المنطقية في **نقد ملكة الحكم الجمالية**، فهو حضور ينتمي إلى النصّ مثل البعد الترانسندنتالي تماماً. وإنّ وظيفته تكمن في أنّ الجماليات الترانسندنتالية لملكة الحكم تسمح بتفسير مفاهيمها الكبرى من خلال التباين مع المنظورين الآخرين[1]. إنّ نقد كنط هو ترانسندنتالي: يتمثّل هدفُه في تبرير أحكامنا وتوسيعها.

ليس من شأن النقد أن يقوم بالمحاولة المحكوم عليها بالفشل الهادفة إلى «تقديم» أساس تعيّن الأحكام الجمالية «في صيغة عامة قابلة للاستعمال»[2]، فإنّ هذا أمر غير ممكن؛ بل هو على العكس من ذلك يقوم بأبحاث «حول ملكات المعرفة وعملها ضمن هذه الأحكام»[3] كما يوضّح من خلال الأمثلة العلاقة المتناغمة بين المخيّلة والذهن والعقل، التي بفضلها يحدث الجمال والروعة(١١) والفن العبقري. إنّ النقد هو ذاتيّ فقط بالإضافة إلى التمثّل الذي من خلاله يكون موضوع ما معطى إلينا، وإنّ المهمّة التي اتّخذها النقد الترانسندنتالي لنفسه هي تطوير المبدإ الذاتي للجميل والرائع والعبقرية، بوصفه مبدأ قبليّاً، وتبريره.

٢ ـ ٢ تحليلية الجميل

ينقسم استدلال كنط إلى اللحظات المنطقية الأربع للكيف والكمّ والعلاقة والجهة، فطبقاً للكيف يرتبط الحكم الذوقي ارتباطاً مباشراً بنوع من الرضا الخالي من المصلحة، ويفسّر كنط حالة الخلوّ من المصلحة على سبيل المثال بمقارنة التقويم الجمالي مع التقويم الخلقي والتقويم الحسّي لبناية ما:

«فإذا سألني أحدهم عمّا إذا كنت أجد القصر الذي أراه أمامي، قصراً جميلاً، فإنّ بمقدوري أن أجيب: أنا لا أحبّ هذا النوع من الأشياء التي لم تُصنَع إلّا لإثارة الدهشة فحسب، أو، مثل ذلك الزاشام الإيروكواسي(١٢) الذي لم يعجبه من باريس شيء أفضل من مطاعمها؛ وأستطيع أيضاً علاوة

(١) Vg. hierzu Manganaro 1974/75; Giordanetti 2001.

(٢) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, § 34, S. 286.

(٣) Ebd.

على ذلك أن أوبّخ، بطريقة روسويّة تماماً، غرور العظماء الذين يستخدمون عرق الشعب في مثل هذه الأشياء الكمالية؛ ويمكنني آخر الأمر أن أقنع نفسي بيُسرٍ شديد أنّني لو وجدت نفسي على جزيرة غير مأهولة من دون أمل أبداً في أن أعود مرة أخرى بين الناس، وكنت أستطيع، بمجرّد أن أرغب في ذلك، تشييد مثل هذا القصر المنيف، فإنّني لن أكلّف نفسي حتى هذا الجهد، إذا كنت أتوفّر بعدُ على كوخ يكون لي مريحاً بما فيه الكفاية، يمكن للمرء أن يمنحني كلّ هذا وأن يقبل به؛ بيد أنّ هذا ليس موضوع كلامنا[٤]».

إنّ «زاشام الإيروكواسي» وفرضية الإنسان الذي يعيش وحيداً في جزيرة هما مثالان على وجهة نظر المذهب التجريبي الذي يماهي الجميل مع الإحساس ويشتقّه من الحياة الاجتماعية. أمّا روسو فهو على العكس من ذلك يجسّد التقويم الخلقي الذي يُدين تقدّم الفنون باعتباره مشاركة في انحدار تاريخ الأخلاق البشرية وبشكل أفلاطوني هو يطرد الفنون خارج الدولة.

اللذيذ: (١٣) يمتع والخير مقبول، على أنّ كنط في حالة الحكم على الجميل يفسّر الأمر كما يلي:

«نحن لا نريد سوى أن نعرف ما إذا كان مجرّدُ تمثّل الموضوع هو مصحوب في نفسي بالإعجاب(١٤)، مهما كنت غيرَ مبالٍ بوجود موضوع هذا التمثّل. والمرء يرى بكلّ يسر أنّ ما يهمّ هو ما أصنعه في نفسي انطلاقاً من هذا التمثّل، وليس ما به أكون تابعاً لوجود الموضوع، حتى أستطيع أن أقول إنّه جميلٌ وأن أثبت أنّ لي ذوقاً»[٥].

إنّ تمثّل موضوع ما هو مضافٌ إلى البشر عن طريق المخيّلة فحسب. وإنّ الشعور باللذة والألم المحسوس به عند التمثّل المعطى لنا، إنّما ينتج عن الطريقة التي يكون بها وجدانُنا(١٥) متأثّراً(١٦) بهذا التمثّل. إنّ سبب تعيّن الحكم الذوقي هو محض ذاتيّ وجماليّ، وليس منطقيّاً: فحسب الجميل أن يُعجب، ووحده الإنسان قادر على التقويم الجمالي، أمّا اللذيذ

(٤) Ebd., § 2, S. 204 f.

(٥) Ebd., S. 205.

[٢٩٩] فهو على العكس من ذلك هو شيء تحسّ به الحيوانات أيضاً مثلما أنّ الإعجاب العملي المحض بالخير هو محسوس به من قِبل جميع الكائنات العاقلة. وعلى أساس هذه الاعتبارات طبّق كنط في التعريف الأوّل للجميل فكرة الحرية على الإعجاب الخالي من المصلحة. ومع أنّ الحرية بالمعنى الجمالي هي غير متطابقة مع الحرية الخلقيّة، فإنّ الإحالة على الحرية الخلقيّة بما هي استقلال ذاتي هي وحدها التي تجعل حرية حكمنا على الجميل أمراً ممكناً (انظر الفصل ٦: حرية، خلقيّة وحياة أخلاقية).

الكمّ: بعد اللحظة الأولى للحكم الذوقي يأتي التفسير على أساس الكمّ: «الجميل هو ما يُعجب كلّياً من دون مفهوم[(٦)]». وإنّ الحكم الذوقي المحض من شأنه أن يدّعي فقط أنّه يجب على كلّ الآخرين أن يوافقوا، وليس مطلوباً أن يوافق الجميع في عالم الواقع.

«إنّ الصوت الكلّي هو بذلك فكرة فحسب[...]. أمّا أنّ من يعتقد أنّه يصدر حكماً ذوقيّاً هو يحكم بالفعل طبقاً لهذه الفكرة، فهو أمر يمكن أن يكون غير يقينيّ؛ ولكنه أن يرجعه إليها، وبالتالي أنّه يجب أن يكون حكماً ذوقيّاً، فهو ما يعلن عنه من خلال عبارة الجمال»[(٧)].

في الفقرة ٩ من **نقد ملكة الحكم** تمّت مناقشة مسألة وُصفت الإجابة عنها باعتبارها «مفتاح نقد الذوق»: هل يتقدّم الشعور باللذة على تقويم الموضوع أم يتخلّف عنه؟ فمن الجلي أنّ كنط قد أدرك أنّ الذوق، بما هو ملكة الحكم على الجمال بشكل قبلي، هو ليس مؤسّساً فحسب على المعرفة، بل على «المعرفة بعامة»[(٨)]. وقد كشف كنط في فلسفته الترانسندنتالية ضمن **نقد العقل المحض** لسنة ١٧٨١ أنّ موضوعية المعرفة هي لست ممكنة إلّا على أساس علاقة معيّنة بين ملكات المعرفة. وبحسب «استنباط المفاهيم المحضة للذهن» فإنّ الحاسّة(١٧) والمخيّلة والذهن هي الأجزاء المكوّنة للمعرفة الموضوعية. كذلك ففي فصل التخطيطيّة تنضاف ملكة الحكم بوصفها ملكة تطبيق المفاهيم المحضة

---

(٦) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, § 9, s. 219.

(٧) Ebd., § 8, S. 216.

(٨) Ebd., § 9, S. 217.

للذهن على الظواهر بعامة (انظر الفصل٤: المعرفة والعلم(١٨)). وبصفته انثروبولوجيّاً يعرف كنط فضلاً عن ذلك أنّ الجميل إنّما يضع ملكات المعرفة الإنسانية في لعبة متناغمة. بذلك هو قد اكتشف إمكانية الربط الوثيق بين الفلسفة الترانسندنتالية وبين الوصف الأنثروبولوجي للذوق: إنّ العلاقة بين ملكات المعرفة، ـ التي هي، طبقاً لكتاب **نقد العقل المحض**، ما يجعل المعرفة الموضوعية ممكنة، والتي هي، بحسب التأمّلات التي وصلتنا والدروس حول الأنثروبولوجيا، ما يثير الشعور باللذة، في الإنسان التجريبي، بوصفه لعبة بين ملكات المعرفة ـ إنّما يمكن ليس فقط أن يتمّ «التفكير فيها»، كما في حالة المعرفة، بل أيضاً أن يتمّ «الشعور بها» كما في حالة التقويم بواسطة الذوق. إنّ الصلاحية الكلية للحكم هي ليست مؤسَّسة على المفاهيم، كما في نطاق المعرفة الموضوعية، المعيِّنة(١٩). وإنّ ملكات المعرفة لا تضمن هنا، من جهة ما يتمّ تنشيط تلك الصلاحية الكلية للحكم وتلك الملكات، سوى أيّ موضوع هو موضوع شعور ما وأنّه يمكن أن يتمّ تبليغه بواسطة الحكم إلى الناس الآخرين. إنّ «المعرفة بعامة»، المعرفة التي لا تقود إلى أيّ مفهوم معيّن، إنّما تعمل بوصفها القاعدة الذاتية للصلاحية الكلية للحكم. بذلك يتحوّل الحكم إلى أساس للّذة، وتخضع العلاقة بين مصطلحيْ هذا المركّب، على الضدّ من توجّهيْ التجريبية والعقلانية، إلى سيرورة تحوّل. إنّ اللذة بالجميل ليست لذة بموضوع ما، بل هي لذة بحكم ما، هو من جهته ينتج عن الحركة التواصلية(٢٠) لملكات المعرفة بعامة. ومن حيث إنّ هذه الحركة هي موضع شعور وليست موضع تفكير، فهي تتحوّل إلى أساس للحكم.

الإضافة[٩]: بعد تحليله للحكم، تساءل كنط كيف يجب أن يبدو موضوع هذا الحكم بحيث يمكن لهذا الحكم أن يدّعي أنّه يصلح لكلّ الحاكمين. إنّ السببية الآلية للطبيعة (causa efficiens) هي مهيّأة على نحو بحيث إنّ السبب هو علّة وجود الموضوع (علة التأثير)، وعلى الضدّ من ذلك فإنّ تمثّل غاية ما هو يشكّل في الوقت نفسه أساسَ ونتيجةَ الفعل. إذ يكون فعلٌ ما غائيّاً حين يتمّ البلوغ إلى الغاية المفكَّر فيها من خلاله.

(٩) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, § ProductID10 f10 f, S. 219 ff.

وإنّ الحكم الذوقي المحض هو قد تُصُوِّر من طرف كنط على نحو بحيث هو (١) يعمل من دون أيّة مصلحة و(٢) يكون طابعُه الكلّي ممكناً من دون أيّ مفهوم. فإذا نحن أردنا الآن تعريف الموضوع الذي يقابل الحكم الذوقي، فإنّنا نستطيع أن نقوّمه باعتباره غائيّاً، من دون أن نضع كأساسٍ له غايةً معيّنة، وفي هذا السياق قام كنط بتأسيس صيغة «الغائيّة من دون غاية». إذ يكون الموضوع غائيّاً من الناحية الجمالية، حين لا تكون غائيّتُه مردودة إلى الطرح الواعي لغاية ما من طرف إرادة ما، إنّ الغائيّة من دون غاية إنّما تقابل «المعرفة بعامة» باعتبارها مضافة(٢١) لها. وإنّ الذوق إنّما يصوغ حكماً حول شعور معيّن للذات، إلّا أنّ هذا الحكم لا يمكن أن يدّعي الكلّية والضرورة إلّا من جهة ما يتعلّق أوّلاً بموضوع لا يقبل التماهي مع أيّة غائيّة معيّنَة بواسطة المفاهيم.

وحتى يمكن تصوّر الموضوع بوصفه غائيّة من دون غاية، ينبغي أن[٣٠٠] يتمّ تفادي خطأين اثنين: يجب على الموضوع الجميل ألّا يؤثّر على إحساسنا الخاص من خلال الإغراء والإثارة حيث نكون مجرّد كائنات منفعلة، ولا أن يتمّ تقويمه باعتباره كمالاً ما بواسطة المفاهيم، فإنّ الطابع المحض للحكم الذوقي يقوم أوّلاً على أنّ سبب تعيّنه لا يكمن في المادة. فإنّ الإغراء والإثارة هما من المفاعيل الناجمة عن الموضوعات التي تؤثّر في الذات ويمكن أن تفسد حكمه:

«وعلى ذلك فإنّ الإغراءات ليست فقط كثيراً ما تؤخذ مأخذ الجمال (الذي يجب على ذلك ألّا يهمّ في الحقيقة إلّا الشكل فحسب) بوصفها مساهمة في الإعجاب الجمالي الكلي، بل هي تصبح أصلاً جمالات في حدّ ذاتها، بحيث تُقدَّم مادة الإعجاب بوصفها هي الشكل [...]»(١٠).

حين يتمّ رسم حدّ يفصل الشكل بوصفه غائيّة من دون غاية عن المادة باعتبارها إغراء وإثارة، فهذا يعني بالرغم من ذلك أنّه يتطابق مع الكمال(١١). وإنّ الحكم الذوقي المحض يتعلّق بـ «الجمال الحر» الذي لا ينبغي تصوّره بوصفه كمالاً.

---

(١٠) Ebd., § 13; S. 223.

(١١) Vgl. ebd., § 15, S. 226-229.

«إنّ غائيّة موضوعية باطنية، أي كمالاً، إنّما تبدو بعدُ أكثر قرباً من صفة الجمال، ولذلك فإنّ الكمال قد اعتُبر من طرف فلاسفة مشهورين شيئاً واحداً مع الجمال، وإن كان ذلك مع هذه الإضافة: حين يكون مفكَّراً فيه بشكل مشوّش»[١٢].

ضدّ هذا التعريف الذي يعود إلى باومغارتن، يثبت كنط صراحة أنّ «حكماً جمالياً ما هو شيء فريد من نوعه(٢٢) وهو لا يعطي أبداً أيّة معرفة (حتى وإن كانت مشوّشة) عن الموضوع(٢٣): فإنّ هذه لا تحدث إلّا بواسطة مفهوم منطقي»[١٣].

إنّ الجمال الحرّ هو على ذلك ليس بالنوع الوحيد من الجمال، الذي يجوز تقويمه بشكل قبلي، فإنّه يوجد أيضاً «جمال تابع فحسب»[١٤]. وهذا الأخير يفترض مفهوماً معيّناً عمّا يجب أن يكون عليه موضوع ما، أي فيمَ يكمن كماله. وعلى خلاف «الجمال الحر»، فإنّه لا يجوز أن يتمّ التفكير في «الجمال التابع» إلّا تحت شريطة أنّ المرء ينظر إليه بوصفه موضوعاً لحكم ذوقي، هو في حقيقته خال من المصلحة، إلّا أنّه ينتج مصلحة ما. إنّ أساسه يكمن في العلاقة بين العقل الخلقي والمخيلة، وفي حين أنّ فكرة الحرية هي في الجمال الحرّ غير معيَّنة، نعني حرّة من قيد المفاهيم، فإنّ الجمال التابع هو ينتج عن أنّ العقل إنّما يقدّم مفاهيم معيّنة إلّا أنّها لا تُستخدَم نحو غاية خلقيّة، بل من أجل حكم مرتبط بشعور ما. فالجمال التابع لا يمكن مساواته لا مع الكمال المنطقي على طريقة باومغارتن ولا مع الكمال الخلقي الذي درسه كنط في فلسفته الخلقية؛ بل هو بالأحرى يتضمّن أنّ مفهوم الكمال يتطابق مع إحساس الذات.

إنّ المثل الأعلى للجميل إنّما ينتمي إلى الجمال التابع، وهذا المثل الأعلى له بُعدان: فكرة السويّ(٢٤) والمثل الأعلى الحقيقي، أمّا الأولى فهي الشكل الذي يمثّل الشرط الذي لا غنى عنه للجمال. وهي القاعدة التي لا يمكن أن تحتوي في ذاتها على أيّ شيء مخصوص، وتتعلّق

---

(١٢) Ebd., S. 227.

(١٣) Ebd., S. 228.

(١٤) Ebd., § 16, S. 229.

بالجنس، ومن الأمثلة على فكرة ما عن السويّ نذكر بوليكلاتس دوريفوروس(٢٥) وميرونس كوه(٢٦). أمّا المثل الأعلى فهو على الضدّ من ذلك العبارة الملموسة عن أفكار أخلاقية، العبارة التي لا يمكن أن تكشف عن نفسها إلّا في الهيئة الإنسانية. إذْ وحده الإنسان هو مثلٌ أعلى للجمال والإنسانية وحدها في شخصه قادرة على مثال الكمال، وذلك من أجل أنّ الإنسان وحده هو غاية في ذاته[١٥]. وإنّ تفسير فكرة السويّ والمثل الأعلى بوصفهما معيارين قبليّين لحكم ذوقي غير محض وإنّما منتِج لمصلحة ما، إنّما يفترض الاعتماد على العقل المحض العملي. إنّ المثل الأعلى هو «مجرد فكرة [. . .] ينبغي على كلّ امرئ أن ينتجها في نفسه، وبحسبها ينبغي أن يقوّم كلّ ما هو موضوع للذوق، كلّ ما من شأنه أن يكون مثلاً يُضرَبُ(٢٧) عن التقويم بواسطة الذوق بل وحتى عن ذوق كلّ واحد منّا»[١٦]. وحتى يمكن جعل المثل الأعلى للجميل منظوراً، فإنّ الأمر يتطلّب الأفكار المحضة للعقل كما يتطلب التأثير الكبير للمخيّلة، وهذا لا يسوّغ فقط بالنسبة إلى التقويم، بل أيضاً بالنسبة إلى عرض المثل الأعلى في الفن.

الجهة: الجميل هو ما هو معترَف به من دون مفهوم بوصفه موضوعاً لإعجاب ضروري. ومن أجل بلورة هذا التعريف الأخير للجميل، جعل كنط عملية الربط مع الخلقيّة على قدر من الوضوح بحيث إنّه قد خصّص دعوى الحكم الذوقي بواسطة مصطلحات «الوجوب»(٢٨) و«المصادرة» و«الفكرة».

«يطلب الحكم الذوقي من أيّ واحد منّا أن يبدي موافقته عليه؛ ومن يعلن أنّ شيئاً ما هو جميلٌ، هو يريد أن يقول إنّه يجب على كلّ واحد منّا أن يبدي ترحيبه بالموضوع المقدّم وأن يعلن هو أيضاً أنّه جميل. بذلك فإنّ الوجوب في الحكم الجمالي هو على ذلك لا يُعبَّر عنه إلّا مشروطاً، حتى ولو كان ذلك تبعاً لكلّ المعطيات التي هي مطلوبة للتقويم. على المرء أن يحثّ كلّ واحد آخر على الموافقة، من أجل أنّ

---

(١٥) Ebd., § 17, S. 233.

(١٦) Ebd., S. 232.

المرء يملك سبباً لذلك، هو مشترك بين الجميع؛ وعلى هذه الموافقة يمكن للمرء أن يعوّل، لو أنّه كان على يقين من أنّ الحالة قد أُدرجت بشكل سديد تحت ذلك السبب بوصفه قاعدة للقبول»[١٧]

[٣٠١] إنّ فكرة حسّ مشترك (sensus communis) من شأنها أن تجعل الحكم الذوقي ممكناً، بحيث إنّ الحسّ المشترك لن يكون حسّاً خارجيّاً، بل تأثير اللعب الحرّ للمخيّلة. إنّ الحسّ المشترك هو مبدأ ذاتي، هو بواسطة الشعور يعيّن هذا الشيء الذي يُعجب بشكل كوني. وإنّ «قابليّة التواصل لشعور ما» أو لمزاج ما إنّما تفترض «حسّاً مشتركاً ما»[١٨]، هو الذي يعرض تأثير اللعب الحر لملكاتنا المعرفية على وجداننا(٢٩). ومن أجل أنّنا نحافظ على مطلب الرضا الكوني، حتى ولو كان الآخرون يعارضون حكمنا، فإنّ الحس المشترك يمثّل معياراً مثالياً نجعله قاعدة لكلّ ما سواه.

٢ ـ ٣ الرائع

الرائع(٣٠) الرياضي: يؤدّي مفهوم الشعور بالاحترام ضمن تعريف الرائع الرياضي دوراً كبيراً. «إنّ الشعور بعدم مناسبة ملكتنا للبلوغ إلى فكرة ما، هي بالنسبة إلينا بمثابة قانون، هو الاحترام»[١٩] وإنّ شعور الرائع في الطبيعة هو احترامٌ لمصيرنا(٣١) الخاص، نظهره تجاه موضوع من الطبيعة، هو من شأنه أن يجعل استعلاء المصير العقلي لملكات المعرفة التي لدينا على الملكة العظمى للمحسوسية(٣٢) بادية للعيان بوجه ما. إنّ الاحترام إزاء الموضوع إنّما يتمّ استبداله بالاحترام إزاء فكرة الإنسانية في ذواتنا.

«ثمّة أمثلة عن الرائع الرياضي في الطبيعة موجودة بمجرّد الحدس، وتمدّنا بكلّ الحالات حيث لا نمنح لأنفسنا مفهوماً عدديّاً أكبر، بقدر ما نمنح بالأحرى وحدة كبيرة بوصفها مقياساً (من أجل اختصار السلاسل العددية) بالنسبة إلى المخيّلة. فإنّ شجرة، نقدّرها بارتفاع الإنسان، هي

---

(١٧) Ebd., § 19, S. 237. [324]

(١٨) Ebd., § 21, S. 139. Vgl. auch §§ 20-22.

(١٩) Ebd., § 27, S. 257.

تمنحنا عند الضرورة مقياساً بالنسبة إلى الجبل؛ وإذا كان ارتفاع هذا الأخير مثلاً ميلاً واحداً، فإنّه يمكن أن يصلح بوصفه وحدة للعدد الذي يعبّر عن قطر الكرة الأرضية، من أجل أن يجعل هذا الأخير واضحاً للعيان؛ وقطر الكرة الأرضية يمكن أن يُستخدم هو كذلك بوصفه وحدة لقياس نظام الكواكب الذي نعرفه، وهذا بدوره للمجرة؛ وإنّ الكثرات التي لا تُحصى لأنظمة المجرة المشار إليها باسم الضباب النجمي، والتي تشكّل على الأرجح فيما بينها منظومة من هذا النوع، لا تسمح لنا هنا بأن نتوقّع أيّة حدود نقف عندها»[٢٠]

الرائع الديناميكي: بالنسبة إلى هذا النوع الثاني من الرائع إنّما يسوغ أيضاً أنّه في ذاته لا يرجع الفضل فيه إلى أيّ موضوع من موضوعات الطبيعة بل هو متضمَّن في وجداننا. وإنّه لا يمكن للطبيعة أن يُنظر إليها بوصفها قوة أو قدرة إلّا من جهة ما تُعتبَر موضوعاً للخوف، أي بوصفها مخيفة. أن نعتبر موضوعاً ما بوصفه مخيفاً هو لا يعني على ذلك أن نخاف أمامه، بل أن نريد التفكير فقط في الحالة التي عندها نحن نبدي إزاء الموضوع مقاومة غير مجدية[٢١]. بذلك فإنّ الرائع الديناميكي إنّما ينشأ أوّلاً عندما يمكننا أن نكون على وعي بأنّنا متفوّقون سواء على الطبيعة في ذاتنا أو على الطبيعة خارجنا، إنّ قوة الطبيعة هي مقوَّمة بوصفها رائعاً، من أجل أنّها تستفزّ قوانا وتوقظ فينا شعوراً ما بالتفوّق، وتشكّل فكرة الرائع في الطبيعة الأساس بالنسبة إلى فكرة روعة الربّ(٣٣). إنّ الربّ يبعث الاحترام في أنفسنا ليس فقط عبر قوّته في الطبيعة، بل عبر قدرتنا على تقويم الطبيعة من دون خوف و«أن نفكّر في مصيرنا باعتباره أسمى(٣٤)من هذه»[٢٢].

«إنّ الصخور العريضة، المائلة، كأنّما تهدّدنا، وسحائب الرعد المتراكمة في السماء، الماضية ببروقها وصواعقها، والبراكين في جبروتها المدمّر تدميراً، والعواصف بما تخلّفه وراءها من الخراب، والمحيط

---

(٢٠) Ebd., § 26, S. 256.

(٢١) Vgl. ebd., § 28.

(٢٢) Ebd., S. 264.

الذي لا حدّ له في أوج ثورانه، وشلالات النهر العظيم... الخ، إنّما تجعل قدرتنا على المقاومة تبدو صغيرة صغراً لا يُذكر بالمقارنة مع قوّتها. لكنّ منظرها سوف يصبح أكثر جاذبيّة كلّما كان أكثر إخافة، لو كنّا نشعر أنّنا في مأمن منه؛ ونحن نصف هذه الموضوعات بأنّها رائعة، من أجل أنّها تسمو بقوى النفس فوق ميزانها المألوف، وتسمح لنا باكتشاف قدرة على المقاومة من نوع آخر تماماً، يبعث فينا الشجاعة التي تمكّننا من أن نقيس أنفسنا بما يظهر لنا من جبروت الطبيعة الذي لا مثيل له»[٢٣].

في الفقرة ٢٩ من **نقد ملكة الحكم**، شدّد كنط على الأطروحة القاضية بأنّ ضرورة الحكم التي نصدرها على رائع الطبيعة إنّما تتأسّس على الثقافة، بمعنى على تطوير الأفكار الأخلاقية. هذا الإقرار يجب على ذلك أن لا يُؤوّل كما لو أنّ الحكم على الرائع «ينتج أوّلاً عن الثقافة ثمّ يتمّ بوجه ما إدخاله إلى المجتمع على نحو اتفاقيّ فحسب»[٢٤]. ليس كنط بممثّل أبداً للأطروحة التي تقضي بأنّ الرائع هو نتاج للمجتمع؛ فهو على الأرجح يملك أساسه في الاستعداد للشعور بالنسبة إلى الأفكار الخلقيّة.

حين يبحث المرء عن الرائع، ليس في الطبيعة خارجنا، بل في الطبيعة داخلنا، فإنّه يصبح من الواضح أنّه لا يمكن أن يوجد حصراً إلّا في مشاعر معيّنة. الحماسة وانعدام المشاعر والسذاجة والكآبة إنّما يُحكَم عليها بأنّها على الصعيد الجمالي رائعة، من أجل أنّها إنّما عبر الخلقيّة فحسب هي قد صارت ممكنة[٢٥].

[٣٠٢] ٢ ـ ٤ استنباط الأحكام الجمالية المحضة

يجب على استنباط الأحكام الجمالية المحضة أن يبيّن وفق أيّ سبب شرعي يمكن لحكمنا أن يرفع دعوى الصلاحية الكلية والضرورية، إنّ الاستنباط يهمّ حصراً الحكمَ على الجميل، من أجل أنّه يرتكز على

(٢٣) Ebd., S. 261.

(٢٤) Ebd., § 29, S. 265.

(٢٥) Vgl. Ebd., S. 271-276.

«إعجاب أو عدم إعجاب ما بصورة الموضوع»[٢٦]. أمّا الحكم على الرائع فهو بعين الضد من ذلك إنّما له حصراً، بالمقارنة مع الجميل، أساسٌ ذاتي في صلب الشعور الخلقي. فبالنسبة إلى الرائع يكون العرض والاستنباط متطابقين. وإنّ الهدف الذي يضعه استنباط الحكم الذوقي لنفسه هو أن يجيب عن هذا السؤال: كيف يكون ممكناً حكمٌ يقوم الشعور الخاص باللذة بالحكم عليه بشكل قبلي، وبالتالي ليس حسب موافقة طرف ثالث، وفقط انطلاقاً من الشعور الخاص باللذة وعلى نحو مستقلّ عن المفهوم.

إنّه باستبصار الضرورة القصوى للمصالحة بين طابع الشعور والصلاحية الكلية والضرورية للحكم وللقناعة المعبَّر عنها أحياناً كثيرة بأنّ هذا يمكن أن يتمّ ضمانه عبر الشعور بتلك «المعرفة بعامة» القادرة على التواصل، ـ إنّما تمّ إنجاز استنباط الأحكام الذوقية على الجميل. إنّ اللذة أو الغائية الذاتية لتمثّل علاقة ملكات المعرفة ضمن عملية الحكم على موضوع حسّي بعامة، إنّما «يمكن أن تُطلب بحقّ من كلّ واحد من الناس»[٢٧].

٢ ـ ٥ الاهتمام الحر بالجميل

إنّ كنط إنّما يعتبر الذوق علامة على طابع خلقيّ. وأَنَّ الذوق يساهم في ترقّي الخلقيّة، هو أمر يمكن البرهنة عليه، حينما يقوم المرء بمساءلة الغاية الأخيرة للإنسانية والاستعداد الطبيعي الباطني للإنسان. ويذهب كنط إلى أنّ شأن الطبيعة أن تثير فينا اهتماماً مباشراً، في حين أنّ الفن، الذي هو «من جهة الصورة»[٢٨] يمكن أن يكون متفوّقاً على الطبيعة، هو «لا يمكن أن يهمّ إلّا عبر غايته فقط، وليس في ذاته أبداً»[٢٩]. وهو لا يستبعد أنّه من الممكن أن يكون لنا اهتمام غير مباشر بالفن. على أنّ البعد المتعلق بالخلقيّة لن تتمّ مناقشته في نطاق الجمال الفني، بل سوف يُدعى فقط أوّليّة الجمال الطبيعي.

---

(٢٦) Ebd., § 30, S. 279.

(٢٧) Ebd., § 38, S. 290.

(٢٨) Ebd., § 42, S. 299.

(٢٩) Ebd., S. 301.

إنّ موضوع الفقرة ٤٢ من **نقد ملكة الحكم** هو الفرق بين الجمال الطبيعي والجمال الفني في ضوء ارتباطهما بالشعور الخلقي. وهكذا ليس حكم «الذوق بمجرّده»[٣٠] هو ما يجب أن يُبحَث فيه، بل «تقدير»[٣١](٣٥) الطبيعة والفن. «التقدير» هو حكم بالتناسب مع الشعور الخلقي. في الفقرة ٤١ تمّ إيضاح الاهتمام التجريبي بالجميل؛ وفي الفقرة ٤٢ تمّ التطرّق إلى الاهتمام العقلي بالجميل وبسطُ الأطروحة القاضية بأنّ هذا الاهتمام هو يكشف عن توافق كبير مع الجمال الطبيعي كما مع الجمال الفني. لم يكن قصد كنط أن ينكر كون الجمال الفني هو أيضاً يمكن أن يتواجد مع الشعور الخلقي، بل هو يريد أن يبيّن قبل كل شيء أنّ اعتبار الجمال الطبيعي يتضمّن أوبعبارة أخرى يساهم في ترقّي الشعور الخلقي.

٢ ـ ٦ العبقرية

يقول عنوان الفقرة ٤٦ من **نقد ملكة الحكم**: «إنّما الفن الجميل هو فنّ العبقرية»[٣٢]. أمّا الفقرة ٤٧ فهي تحيل على الفقرة السابقة من جهة ما تريد أن تقدّم «إثباتاً وتوضيحاً للتفسير السابق للعبقرية»[٣٣]، وتضيف مقولة تناقض عبقرية «روح المحاكاة»[٣٤]: «لمّا كان التعليم ليس شيئاً آخر غير المحاكاة، فإنّ أكبر قدرة ومهارة في التعلم (كفاءة) لا يمكن، بما هي مهارة في التعلم، أن تسوّغ على ذلك بوصفها عبقرية»[٣٥]. حين يتعلّق الأمر بالعثور على مقياس للتعرّف على العبقرية، فإنّه علينا عندئذ أن نعتبر أنّ التعلّم ليس علامة على العبقرية. وهذا يتطابق مع التصوّر السائد؛ وأنّ روح المحاكاة هي الضدّ المطلق للعبقرية «هو أمر» ـ حسب كنط ـ «يقرّ به كل واحد من الناس»[٣٦]. وثمّة خطوة أخرى تقود إلى نتيجة تتجاوز الرأي المشترك(٣٦) في القرن الثامن عشر. حتى الاختراع

---

(٣٠) Ebd., S. 300.

(٣١) Ebd.

(٣٢) Ebd., § 46, S. 307.

(٣٣) Ebd., § 47, S. 308.

(٣٤) Ebd.

(٣٥) Ebd.

(٣٦) Ebd.

المستقل في ميدان الفن الميكانيكي وفي العلوم هو ليس بعلامة على العبقرية.

«بيد أنّه حتى لو فكّر المرء بنفسه أو نظم الشعر، ولم يدرك فقط ما فكّر فيه آخرون، بل حتى اخترع الكثير بالنسبة إلى الفن والعلم: فإنّ هذا هو بالرغم من ذلك ليس بالسبب الصحيح لأن نطلق على **دماغ** (٣٧) (كبير غالباً) من هذا النوع (في تضادّ مع الذي يسمّى **أبلهاً** من أجل أنّه لا يستطيع أبداً أن يتعلّم وأن يحاكي) اسم العبقريّة»[٣٧].

وطبقاً لهذا التمشّي فإنّ نيوتن لن يُمنَح صفة العبقرية؛ بل إنّ اسمه يبرز بوصفه مثالاً على «دماغ كبير». ولقد حاول كنط أوّلاً أن يؤسّس أطروحته الثورية الخاصة على هذا الأمر: إنّ نتائج العلم، «كلّ ما عرضه نيوتن في مؤلّفه الخالد **مبادئ فلسفة الطبيعة**[...]»[٣٨]، هي أمور يمكن تعلّمها. «أمّا الشعر المفعم روحاً»[٣٩] فهو على الضدّ من ذلك ليس بشيء قابل للتعلم، وهذا التفسير الأوّل سوف يتمّ استكماله بشكل مختصر: إنّ السبب وراء هذا الفرق هو أنّ العبقري نفسه لا يعرف كيف يأتي إلى إنتاج العمل الفني؛ في حين أنّ «الدماغ الكبير» يستطيع أن يبيّن خطوات اختراعه، إنّ الفرق بين العبقرية والدماغ إنّما يجد بذلك أساسه في تباين الطريقة المتبعة، وإنّ النتائج [٣٠٣] التي يبلغ إليها العالِمُ إنّما تقع «على الطريق الطبيعي للبحث والتفكير وفقاً لقواعد ما». أمّا «الأفكار الغنية بالخيال» و«المفعمة بالفِكر» فهي توجد على الضد من ذلك في العبقرية، من دون أن يعرف العبقري بأيّ وجه هي «تجد نفسها معاً»[٤٠]. إنّ القواعد التي تحدّد الطريقة المتّبعة في العلوم هي قواعد «معلومة بشكل واضح»[٤١] ويمكن أن تصلح بوصفها تعليميةً، من أجل أنّها يمكن أن تُصاغ بشكل صوري. أمّا الفن الجميل فيجب على الضد من ذلك ألّا يتأسّس على أيّة قواعد محدّدة؛ إذ لو كانت هذه الحالة ممكنة، إذاً لكان

---

(٣٧) Ebd.

(٣٨) Ebd.

(٣٩) Ebd.

(٤٠) Ebd., S. 309.

(٤١) Ebd., § 49, S. 317.

الحكم على الجميل قابلاً للتعيين طبقاً لضرب من المفاهيم، ههنا صار الربط مع «تحليلية الحكم الجمالي» منظوراً.

٢ ـ ٧ الفن الجميل

عمد كنط إلى تقسيم للفنون ناتج عن «تناسب الفن مع طريقة التعبير»، «التي يستعملها الناس في الكلام، من أجل أن يتواصلوا فيما بينهم، على أكمل وجه ممكن، أي ليس فقط من جهة مفاهيمهم بل أيضاً من جهة أحاسيسهم»[٤٢]. وعلى أساس التمييز بين اللفظ والحركة(٣٨) والنبرة (النطق، الإيماء والتعديل) إنّما تمّ التمييز بين البلاغة وفن الشعر والفنون التشكيلية والرسم والموسيقى وفن الألوان: «وهكذا فإنّه لا يوجد سوى ثلاثة أنواع من الفنون الجميلة: فن **القول** وفن **التشكيل** وفن **لعبة الأحاسيس** (بوصفها انطباعات خارجية للحواس)»[٤٣].

إنّ الأمر الجوهري في الفن الجميل لا يكمن في الإثارة والتأثير، بل في الصورة الغائية التي تحمل لذة ما معها، التي هي «في الوقت نفسه ثقافة وتهيّء النفس للأفكار وتجعلها بذلك مستعدّة لجمٍّ كثير من هذا النوع من اللذة والتسلية»[٤٤]. وإنّه ينبغي على الفنون الجميلة «أن تكون في ارتباط مع الأفكار الخلقية، التي تفضي هي وحدها إلى نحو من الرضا المستقلّ بنفسه»[٤٥]. إنّ الفنون الجميلة تثقّف الوجدان وتوسّعه، من جهة ما تقوم بعرض ما فوق المحسوس على نحو محسوس. وإنّ فن الشعر إنّما يحتلّ المرتبة العليا، من أجل أنّه يكاد يدين بأصله كلّيةً إلى العبقرية وأنّه يستعمل الطبيعة بوصفها «خطاطةً» (٣٩) عمّا فوق المحسوس[٤٦].

أمّا الخطابة فهي تتكوّن من «الفصاحة وحسن القول»[٤٧]. إنّ الخطيب يمتلك فهماً واضحاً لموضوعه؛ وتتميّز لغته بالثراء والصفاء؛ فهو يبدي

---

(٤٢) Ebd., § 51, S. 320.

(٤٣) Ebd.

(٤٤) Ebd., § 52, S. 326.

(٤٥) Ebd.

(٤٦) Vgl. ebd., § 53, S. 326.

(٤٧) Ebd., S. 330.

«عناية عاطفية حيّة بالخير الحقّ»[٤٨] من لدن مخيّلة حيّة[٤٩]. ومن بين الفنون التشكيلية يأتي الرسم في المقام الأرفع، وذلك لأنّه «من حيث هو فنّ تصوير، هو يكمن في قرار كلّ سائر الفنون التشكيلية، ولأنّه في شطر آخر هو يستطيع أن ينفذ أوسع فأوسع في منطقة الأفكار وكذلك أن يوسّع بمقتضاها حقل الحدس أكثر ممّا بوسع سائر الفنون»[٥٠].

٢ ـ ٨ جدليّة ملكة الحكم الجمالية

إنّ ما يجب أن تقوم به «الجدلية»، ضمن **نقد ملكة الحكم**، هو أن تحلّ نقيضة الذوق، تلك التي ينتج عنها أنّنا نستطيع أن نستعمل ملكة الحكم الجمالية التي لدينا بحسب مبدأين متمايزين. تقول **الأطروحة**: «إنّ حكم الذوق لا يتأسّس على مفاهيم؛ إذ لولا ذلك لكان يقبل أن يُتنازَع (٤٠) في شأنه (والحسم فيه بواسطة أدلّة)[٥١]. «أمّا الأطروحة المضادة فتقول: «إنّ حكم الذوق يتأسّس على مفاهيم؛ إذ لولا ذلك لما كان يقبل، بقطع النظر عن الاختلافات، أن يُتناقَش في شأنه (أن تُرفع دعوى الإجماع الضروري للغير على هذا الحكم)»[٥٢].

إنّ الفن الجميل، العبقريّ والحكم على الجميل هما مردودان صراحة إلى الخلقيّة. وإنّ تعريف العبقرية المستند إلى طبيعة الذات يتّصل بشكل وثيق مع كون الجميل ليس هو أبداً بموضوع للأحكام التي تصدر عن المفاهيم، بل للأحكام التي تنبثق عن العلاقة المتناغمة بين المخيّلة والذهن والعقل.

وإذا كان الذوق لا يقبل أن يُردّ إلى المفاهيم، فإنّه ينجم عن ذلك أنّه لا الفن الجميل ولا الحكم على الجميل يمكن أن يتمّ اشتقاقهما من القواعد أو التعليمات، بل يجب أن يصدرا من ذلك الشيء الذي لا يتطابق مع أيّة قواعد أو تعليمات. ولذلك يوضّح كنط أنّ الطبيعة التي تمنح القاعدة للفن،

---

(٤٨) Ebd.

(٤٩) Dazu vgl. Pozzo 2004.

(٥٠) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, § 53, S. 330.

(٥١) Ebd., § 55, S. 338.

(٥٢) Ebd., S. 338 f.

إنّما هي القوام (٤١) فوق المحسوس لكل ملكات الذات. وهو يبيّن في الوقت نفسه أنّه حتى الذوق يذهب نحو المعقول وأنّ هذا الأخير هو الذي يؤسّس التوافق بين ملكاتنا المعرفية العليا. وهنا تتحوّل ملكة الحكم إلى مشرّع «بالنظر إلى موضوعات خاصة بإعجاب محض»[٥٣]. هذا السند يفلت عن العقل المحض التأمّلي ويبدو بوصفه توسّطاً بين الطبيعة والحرية، بين الكينونة والوجوب. وإنّما بذلك فقط تستطيع العبقرية أن تخلق نتاجات لا تبلى وبذلك فقط يستطيع الذوق أن يحكم على هذه النتاجات وعلى الطبيعة طبقاً لمعايير لا تتغيّر، وذلك حينما تضفي على العنصر ما فوق المحسوس للحرية ولفكرتي الخلود والإله المرتبطتين بها، صبغة حسية. إنّ فكرة الحرية فوق المحسوسة تبرّر ضرورة الحكم الذوقي. وفي نهاية «الجدلية»، يقع تعريف الجميل بوصفه رمزاً للخير الأخلاقي.

«نحن نستطيع، تبعاً لما سبق، أن نوضّح العبقريّة أيضاً بواسطة ملكة الأفكار الجمالية: بذلك تتمّ الإشارة أيضاً إلى السبب الذي بموجبه تكون الطبيعة (طبيعة الذات)، في منتوجات العبقرية، وليس غاية مدبّرة، هي التي تمنح الفنّ (وإنتاج الجميل) القاعدة التي من شأنه. وذلك أنّ الجميل لا ينبغي أن يُحكَم عليه وفقاً للمفاهيم، بل وفق الاستعداد الغائي للمخيلة للتوافق مع ملكة المفاهيم بعامة: وهكذا ليس قاعدةً أو تعليمةً يمكن أن تصلح باعتبارها مقياساً ذاتياً لهذه الغائية الجمالية، ولكن غير المشروطة في الفن الجميل، التي بمقتضاها يجب على كلّ امرئ أن يرفع الدعوى المشروعة بضرورة إعجاب جميع الناس، بل فقط ما هو طبيعة موجودة فحسب في صلب الذات، ولا يمكن أن يُدرَك بواسطة القواعد أو المفاهيم، أي القوام فوق المحسوس لكلّ ملكاتها (الذي لا يبلغ إليه أيّ مفهوم من مفاهيم الذهن)، وبالتالي هذا الذي في علاقة معه تكون الغاية النهاية الممنوحة لطبيعتنا من طرف المعقول هو أن تناغم بين كلّ ملكاتنا المعرفية. فإنّما بذلك فحسب يكون من الممكن أنّ ما يثوي في أساس هذه الغائية، التي لا يستطيع المرء أن يفرض عليها أيّ مبدأ موضوعي، هو مبدأ ذاتي ومع ذلك ذو صلاحية كلّية بشكل قبلي»[٥٤].

---

(٥٣) Ebd., § 59, S. 353.

(٥٤) Ebd., § 57, S. 344.

والآن أنا أقول: إنّ الجميل هو رمز الخير الأخلاقي؛ وإنّما من زاوية النظر هذه فقط (زاوية علاقة هي طبيعية في كلّ إنسان وأيضاً يكلّفها كلّ إنسان لغيره بوصفها واجباً) هو يعجب بدعوى موافقة كلّ الآخرين، وبذلك يكون الوجدان (٤٢) في الوقت نفسه واعياً بأنّه بوجه ما قد اكتسب نبلاً ورفعةً فوق مجرّد الإحساس بلذة ما بواسطة انطباعات الحواس وكذلك قدّر قيمة الآخرين من خلال مسلّمة مشابهة لملكة الحكم لديهم. إنّه المعقول، الذي إليه، كما تمّت الإشارة إلى ذلك في الفقرة السابقة، يتشوّف الذوق، والذي من أجله بالفعل تتوافق حتى ملكاتنا المعرفية العليا، والذي من دونه سوف تنبثق تناقضات صريحة متى قارنّا بين طبيعتها وبين الادعاءات التي يقوم بها الذوق. في هذه الملكة، لا ترى ملكة الحكم نفسها، كما في حال التقويم الأمبريقي، خاضعة لضرب من التبعيّة(٤٣) إزاء قوانين التجربة: فإنّها، بالنظر إلى الموضوعات الخاصة بإعجاب محض بهذا القدر، هي التي تمنح القانون لنفسها، تماماً كما يفعل العقل بالنظر إلى ملكة الرغبة؛ وسواء بسبب هذه الإمكانية الباطنية في صلب الذات أو بسبب الإمكانية الخارجية لطبيعة متوافقة معها ترى نفسها مشدودة إلى شيء في الذات عينها وخارجها، هو ليس طبيعة ولا هو حرية أيضاً، ولكنّه متعلّق بأساس هذه الأخيرة، أي بما فوق المحسوس، الذي ضمنه تكون الملكة النظرية مرتبطة ارتباط وحدة مع الملكة العملية على نحو مشترك وغير معروف»[٥٥].

٢ ـ ٩ في نظرية المنهج الخاصة بالذوق

ضمن «نظرية المنهج» من **نقد ملكة الحكم**، ناقش كنط هذا السؤال: كيف يمكن للعبقرية والذوق أن يتأسّسا وأن يتطوّرا في صلب الذات؟ ويقول الجواب: إنّ الذوق هو ملكة تقويم التجسيد الحسّي(٤٤) للأفكار الأخلاقية، أمّا العبقرية فهي ملكة التجسيد الحسّي للأفكار الأخلاقية. وبذلك فإنّ تكوين الذوق والعبقرية يمكن أن يمكننا حصراً في تطوير الأفكار الأخلاقية وفي تثقيف الشعور الخلقي:

---

(٥٥) Ebd., § 59, S. 353.

«الذي انطلاقاً منه أيضاً ومن القابلية الكبرى، التي ينبغي أن نؤسسه عليها، للشعور الناجم عن هذه الأفكار (والذي يُسمّى بالشعور الخلقي)، إنّما تتفرّع تلك اللذة التي يصرّح الذوق بأنّها صالحة للإنسانية بعامة، وليس فقط للشعور الخاص بكلّ فرد: بذلك يتبيّن أنّ المقدّمة الحقيقية إلى تأسيس الذوق لن يكون سوى تطوير الأفكار الأخلاقية وتثقيف الشعور الخلقي؛ وذلك أنّه، فقط حين تؤخذ ملكة الحسّ(٤٥) في توافق مع هذا الأخير، إنّما يمكن للذوق الرفيع أن يأخذ صورة معيّنة، لا تتغيّر»[٥٦].

بييرو جيوردانو

٣ ـ فلسفة الفن لدى شلنغ

نعني بفلسفة الفن[٥٧] لدى شلنغ، من جهة أولى، دراسة موضوع الفن في جملة أعماله، ومن جهة أخرى، دروسه حول **فلسفة الفن**[٥٨]. وكانت دروس سنة ١٧٩٩ قد ذُكرت أوّلاً في رسالة إلى هلدرلين بتاريخ ١٢/٨/١٧٩٩[٥٩]، وكانت قد أُلقيت أوّل مرة سنة ١٨٠٢/١٨٠٣ في إيينّا وفي صورة منقّحة سنة ١٨٠٤/١٨٠٥ في فورتزبورغ. ولقد بقيت هذه الدروس إلى حدّ كبير غير معروفة لدى المعاصرين؛ إذْ هي لم تُنشر لأوّل مرة إلّا بعد موت المؤلف في نطاق **الأعمال الكاملة** (سنة ١٨٥٦ وما بعدها). وإنّ الدروس عن **فلسفة الفن** إنّما تقدّم بالنسبة إلى الفن، على خلاف الطبيعة والتاريخ، معالجة نسقيّة ومنفردة. وما عدا ذلك لا يوجد في أعمال شلنغ شيء خصّص حصراً إلى فلسفة الفن إلّا خطاب ميونخ، الذي لفت أنظار معاصريه، حول علاقة الفنون التشكيلية بالطبيعة[٦٠]، والذي أُلقي سنة ١٨٠٧ بمناسبة عيد الاسم لملك بافاريا ماكس إ. جوزف أمام أكثر من ٥٠٠ من المستمعين. إلّا أنّنا نعثر على مقاطع مستفيضة حول الفنّ ضمن **رسائل**

(٥٦) Ebd., § 60, S. 356.

(٥٧) Vgl. hierzu Knatz 1998.

(٥٨) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 354-736.

(٥٩) Hölderlin, 1968, S. 136.

(٦٠) Schelling, *Über das Verhältnis der Bildenden Künste zu der Natur* (1807), SW VII, S. 291-329.

فلسفية حول النزعة الدغمائية والنزعة النقدية سنة ١٧٩٥[٦١]وضمن **نسق المثالية الترانسندنتالية** سنة ١٨٠٠[٦٢]، وفي محاورة **برونو** سنة ١٨٠٢[٦٣] دروس حول منهج الدراسة الأكاديمية سنة ١٨٠٣[٦٤] وفي نصّ متأخّر مثل [٣٠٥] **مقدّمة نقدية ـ تاريخية في فلسفة الأساطير** سنة ١٨٤٢[٦٥].

كان شلنغ قد عُيّن لأوّل مرة كاتباً عاماً للأكاديمية البافارية للفنون التشكيلية التي أُنشئت حديثاً في ميونخ، ويظهر آنذاك في مظهر من أولى اهتماماً حاداً وواسعَ النطاق بالفن؛ فقد كتب إلى غوته بتاريخ ١٧/ ١٠/ ١٨٠٧: «نحو هذه المنطقة، نحو الفن، إنّما أتوق لأن أوجّه نشاطي العمومي، ودائماً على أساس المعرفة بالقدماء، الذي وُضع من قبل»[٦٦]. وقد احتلّ منصب الكاتب العام هذا إلى غاية سنة ١٨٢١، ثمّ كان ما بين ١٨٢٧ و١٨٤١ المحافظ العام للتجمّعات العلمية. ففي ميدان الفن تحديداً كان لشلنغ من خلال أعمال فنية عملية مباشرة مشاركة فعالة في الحياة الاجتماعية. فقد وضع سنة ١٨٠٨ مشروع **تأسيس الأكاديمية الملكية للفنون التشكيلية**[٦٧]، **وضمن جريدة الصباح للفئات المثقفة**(٤٦) لسنة ١٨٠٧/١٨٠٨ هو قد حدّثنا عن «مسكوكة الإتاوة»(٤٧) وعن بورتري شريفة(٤٨) مونجيلا(٤٩) لمدير أكاديمية ميونخ يوحنا بيتر فون لانغير[٦٨](٥٠)، وفي سنة ١٨١١ هو قد وضع برنامج وكاتالوغ المعرض الأوّل للفنون للأكاديمية وقد كتب عن ذلك تقريراً في آلغماينه تسايتونغ(٥١)[٦٩]. حتى البرنامج ومنح الجائزة سنة ١٨١٤ فإنّ شلنغ هو

---

(٦١) Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), SW I, S. 336-341.

(٦٢) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 612-629.

(٦٣) Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* (1802), SW IV, S. 224 ff. und 272 ff.

(٦٤) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 344-352.

(٦٥) Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1842), SW XI, S. 47-66; S. 239-243; Schelling, *Philosophie der Mythologie. Zweites Buch* (1842), SW XII, S. 650-660.

(٦٦) Schelling, SBD, S. 458 ff.

(٦٧) Schelling, SR, S. 311-337.

(٦٨) Schelling, SW VII, S. 544-552.

(٦٩) Schelling, SR, S. 363-395.

الذي صمّمهما[٧٠]، وأخيراً فإنّه كتب سنة ١٨١٧ ملاحظات من جهة تاريخ الفن على تقرير يوحنا فغنر حول منحوتات إيجينا[٧١] كما كتب، في شكل ملحق لكتابه **فلسفة الميثولوجيا** سنة ١٨٣٣، تقريراً عن دلالة واحدة من اللوحات الجدارية المكتشفة حديثاً في بومباي[٧٢].

إنّ عنوان **فلسفة الفن** إنّما يطالب بعدُ بما كان كنط من قبل وهيغل من بعده قد أنكراه: رتبة فلسفية للفن من دون أيّ نقصان. ومن ثَمّ فإنّ مفهوم «الاستطيقا» قد تمّ تفاديه عن وعي، وذلك أنّه يرمز إلى علم تجريبي ووصفي، في حين أنّ فلسفة الفن إنّما تريد أن تكون، في نطاق النسق الفلسفي في جملته، علماً نسقيّاً، أمّا من جهة تاريخ التلقّي فإنّها قد عوملت بإهمال كبير سواء من طرف البحوث الخاصة بشلنغ أو في نطاق تاريخ الجماليات. وتعود أسباب ذلك، من بين أسباب أخرى، إلى الهيمنة التاريخية لفلسفتي كنط وهيغل وإلى فترة الاشتغال النسقي على الفن لدى شلنغ التي كانت كما هو واضح محدودة زمنيّاً (١٨٠٠ ـ ١٨٠٧)، كما إلى إعادة صياغة أعماله على نحو لم يعد المسار فيها مرتبطاً مباشرة بفلسفة الفن. «بالاستناد إلى دلالة التطوّر العام لشلنغ تظهر نظرية الفن هذه بوصفها حلّاً عبقريّاً لحيرة معيّنة»[٧٣]، وفي المقابل يؤكّد يانيج(٥٢) على تواصل بنية النسق التي تحيل «الفلسفة»، في الفن كما لاحقاً في الميثولوجيا، «على إنتاجيّة إنسانية مغايرة على نحو أصلي وتمتلك قوانينها الخاصة»[٧٤]. وعلى نحو أوسع نطاقاً فإنّ شنايدر(٥٣) يقوّم النسق الفلسفي بكامله لشلنغ بوصفه «أنطولوجيا جمالية»[٧٥]. ويأخذ بارت(٥٤) بالتوكيد على الطابع النسقي للفن بالنسبة إلى نسق شلنغ بكامله إلّا أنّه يرى فيه على ذلك، مع بايرفالتز(٥٥)، نحواً من التفسير لمقاربة أفلاطونية جديدة[٧٦].

---

(٧٠) Ebd., S. 424-438.

(٧١) Schelling, *Kunstgeschichtliche Anmerkungen*...(1817), SW IX, S. 113-206.

(٧٢) Schelling, *Über die Bedeutung eines der neuentdeckten Wandgemälde von Pompeji* (1833), SW XII, S. 675-685.

(٧٣) Schulz, 1975, S. 132.

(٧٤) Jähnig, 1966, Bd. 1, S. 15.

(٧٥) Vgl. Schneider, 1983.

(٧٦) Vgl. Barth, 1991; Beierwaltes, 1982, 3-46.

أمّا ماركارد(٥٦) فقد وضع شلنغ في إطار نظرية تعويض شاملة، ضمنها تقوم «عملية إضفاء الطابع الاستطيقي(٥٧) على الفن «بتعويض عملية نزع الطابع الأسطوري(٥٨) والفقدان الأخروي للعالم ومن ثَمّ تساهم في «عملية نزع الطابع الشرّير(٥٩) عن الشر»[٧٧]. وفي نسق الهوية، كما كان هيغل قد أثبته بالنسبة إلى تحليل المفهوم، سوف تكون كل التناقضات مسوّاةً بشكل جماليّ، وهو ما من شأنه أن يؤدّي كنتيجة له إلى 'نزعة أسطورية واضحة'[٧٨]. إنّ أيّ توظيف علاجي للجماليات هو ناتج عن التنازل إزاء قوة للطبيعة ليس لنا أن نتحكّم فيها، وأمامها يستسلم العقل. وعلى الضدّ من هذه النظرة، يمكن لنا، بالإشارة إلى القرابة الكبيرة لفلسفة الفن لدى شلنغ مع جماليات أدورنو، أن ننبّه على أنّ أيّة عملية إضفاء طابع جمالي على العقل إنّما تبرّر وتعزّز دعوى الحقيقة في الفن، من حيث إنّ مفهوم الحقيقة هو، قبل التثبيت المفهومي والتشويه عبر التحديد، ملقَّحٌ ومشرَّبٌ على نحو جمالي[٧٩].

٣ ـ ١ الاستنباط الترانسندنتالي للفن

لتأليف الوحدة، التي من شأن تجربة العالم، لم يعد علينا أن نصبغها بصبغة التجانس، وذلك من خلال إعادة بناء فكرية، ذلك هو الهدف الكبير للأنساق الفلسفية للمثالية في بداية القرن التاسع عشر. وقد ظهر موضوع الفن أوّل مرة عند نهاية النسق الترانسندنتالي لسنة ١٨٠٠ في مكان بارز، إذ من الواضح أنّ الهدف المنشود للفلسفة حول مجالَيْ التجربة المحسوسة للعالم، المفحوص عنهما قبلُ، نعني التاريخ والطبيعة، لم يتمّ البلوغ إليه. وإنّ نقطة انطلاق النسق الترانسندنتالي هي العنصر الذاتي (٦٠) من حيث هو الأوّل والمطلق، حيث يتوحّد الذي لا وعي له (٦١) والذي له وعي(٦٢) في هوية أصليّة. ومن الناحية الفلسفية فإنّه من المهمّ الآن أن نقيم الدليل على هذه الهوية في صلب الأنا المتعالي بوصفه هوية معلومة بين العنصر الموضوعي (الطبيعة، الضرورة)

---

(٧٧) Marquard 1989, S. 12 f.

(٧٨) Ebd., S. 100 ff.

(٧٩) Vgl. Sziborsky 1996, S. 136-150.

والعنصر الذاتي (الأنا، الحرية) (انظر الفصل ٤: المعرفة والعلم). وإنّ «الهوية بين الوعي واللّاوعي» الموجودة في حرية المطلق، إنّما يجب عبر حدس جمالي أن يتمّ جمعها مع «الوعي بهذه الهوية»، الموجود في حدس منتوج الطبيعة[٨٠]. إنّ المطلوب هو تأليف ما يحجب في ذاته سواء هوية هاتين اللحظتين أو انفصالهما أيضاً.

إنّ فلسفة الفن لا تتأتّى من الإنتاج الفني، بل هي تفتح [٣٠٦] المجال نحو الفن عبر تفكّر فلسفي ترانسندنتالي في أشكال المعرفة. ولا يكون التأليف المبحوث عنه، ما بين الذي له وعي والذي لا وعي له، أمراً قابلاً للتفكير فيه إلّا إذا كان، من **جهة أولى**، متمثّلاً بوصفه نشاطاً، ومن **جهة أخرى**، مشتمِلاً على العلاقة التي تربط بين المنتِج وفعل النشاط الخاص به والمنتوج. وبقدر ما يتمّ إنجاز هذا النحو من نشاط الأنا، فهو عمل منجَز عن وعي وفي كنف الحريّة؛ وبقدر ما يتمّ إنتاج منتوج طبيعي ما، ينشأ شيء لا وعي له. وفي حينٍ أنّ النشاط الخالي من الوعي هو في المنتوج الطبيعي العضوي متفكّر فيه(٦٣) في عملية موضعة(٦٤) المنتوج بوصفه واعياً، وبالتالي يظهر النشاط الخالي من الوعي متعيّناً بواسطة الوعي، فإنّ الأمر يجري في المنتوج الفني على نحو معاكس: إنّ النشاط الواعي للأنا هو متفكّر فيه عند موضعته بوصفه نشاطاً لاواعياً (موضوعياً)، بمعنى أنّ النشاط الواعي يظهر بوصفه متعيّناً بواسطة النشاط اللّاواعي. يبدأ النشاط المنتِج للمنتوج الطبيعي لاواعياً وينتهي واعياً، ويُنتِج النشاط اللّاواعي منتوجاً غائياً؛ ويبدأ النشاط المنتج للمنتوج الفني واعياً وينتهي لا واعياً، وينتج النشاط المبدوء عن وعي منتوجاً غير مقرون بغاية ومتفكّراً لعدم الوعي.

من أجل إيضاح خصوصية الإنتاج الجمالي، عاد شلنغ إلى الفعل الحرّ للأنا؛ وفي الحالتين فإنّ العنصر الموضوعي للنشاط إنّما يتمّ إحداثه بشكل مستقل عن الحرية. وعلى خلاف الفعل الحر للأنا فإنّ الهوية بين الوعي والخالي من الوعي هي في الإنتاج الجمالي غير ملغاة؛ بل هي في الإنتاج الجمالي إنّما يتمّ موضعتها ضمن هوية مطلقة

---

(٨٠) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 612.

ولا تؤدّي إلى تقدّم لامتناه من الأفعال. ولا يمكن الحصول على الهوية المطلقة بين الوعي والخالي من الوعي إلّا حين لا يكون الإنتاج الجمالي مرتبطاً بالشروط الخاصة بفعل حر. ففي المنتوج الجمالي تتموضع (٦٥) الهوية عند إنجاز الفعل في نقطة ما، على نحو بحيث إنّ النشاط المنتج إنّما يُنهي نفسه، من أجل أنّه قد حقّق نفسه في المنتوج بشكل كامل وأنّه ضمن حدس تام لذاته هو يبلغ في المنتوج إلى خاتمة موضوعية. وإنّ الشرط الذي يستند إليه الحدس الذاتي هو أنّ المحدوس(٦٦) هو المنتوج الخاص بالأنا، الذي لا يستطيع أن يتصوّر الأجزاء الخالية من الوعي لإنتاجه إلّا متوسَّطة عبر حدس المنتوج. وفي الحدس الذاتي يتصوّر الأنا ليس ذاتّه فحسب، بل هو في المنتوج الفني إنّما يلمح في الوقت نفسه عمليةَ موضعة المطلق، التي يصف شلنغ تأثيرها على الأنا الحادس عبر الحالات النفسية للوجدان بوصفه «تحريراً لامتناهياً» أو «بهيجاً»[٨١].

إنّ المطلق الذي يقع عرضه في المنتوج الجمالي هو «الهوهو(٦٧) الذي لا يتغيّر، الذي لا يمكن أن يصل إلى أيّ وعي والذي يلمع فحسب من المنتوج»؛ فإنّه «سلطان مبهم غير معلوم» ـ تماماً مثلما القدر في التاريخ. إنّ ما يضيفه هذا «العنصر غير المفهومي» في المنتوج الجمالي إلى العنصر الواعي هو «ما هو مشار إليه بواسطة المفهوم المبهم للعبقرية»[٨٢]. وفي حين أنّ القسم الواعي للإنتاج الجمالي هو أمر يمكن أن يتمّ تعليمه بشكل حِرَفي، أي الفن بما هو صناعة(٦٨)، فإنّ القسم اللّاواعي، أي «الشعر(٦٩) في الفن»، لا يمكن أن يُعلَّم؛ ومع ذلك يحتاج الأمر إلى التمرين حتى نستطيع تقديم الشعر في صورة جمالية[٨٣]. وإنّ ملاحظة شلنغ، الهامشية تقريباً، بأنّه «من الصعب أن يوجد إنسان يكون بالطبع خالياً تماماً من الشعر»، قد عرفت في نظرية الفن في القرن العشرين، مثلاً في أعمال بول كلي(٧٠)، عمليّة تحيين واسعة ـ وبلا ريب مع الإضافة بأنّ هذا التحيين لم يتشكّل بواسطة

(٨١) Ebd., S. 615.

(٨٢) Ebd., S. 615 f.

(٨٣) Ebd., S. 618.

التمرين الفنّي الحِرَفي، بل بالتحديد يجب أن يتمّ عرضه من خلال حذف مسار تشكّل تمّ القيام به عن وعي بواسطة الحدس.

٣ ـ ٢ الحدس الجمالي

بعد أن تمّ الفراغ من استنباط منتوج الفن عبر تحليل النشاط الفني، سوف يقع التفكّر منذ الآن في الطابع الخاص بمنتوج الفن، الذي ضمنه تتمّ موضعة وحدة النشاط الواعي واللّاواعي وهويته. وهذا الأمر كان ممكناً، من أجل أنّه في صلب النشاط الفني قد تمّ إشراك «لامتناه(٧١) غير واع»[٨٤] بوصفه تأليفاً بين الطبيعة والحرية، يمكن لعملية عرض المطلق ولهذا السبب تحديداً أن تنجح فيه، وذلك من أجل أنّها تذهب إلى ما وراء الذهن المتناهي. وما كان مفصولاً في صلب النشاط ذاته، هو قد تموضع في صلب المنتوج بوصفه وحدة. ففي العمل الفني ثمّة «لا متناه معروض بشكل متناه»، وإنّ هذا هو بالتحديد ما يشكّل جماله[٨٥]. وفي جمال العمل الفني يكون التناقض اللامتناهي بين الواعي واللّاواعي، بين الطبيعة والحرية، ملغى تماماً، وهذا من شأنه أن يميّز بين **الجمال والجلال**(٧٢)، حيث يلغي هذا التناقض نفسه في الحدس، وليس في المنتوج. ويتميّز العمل الفني عن النتاج الطبيعي العضوي، من أجل أنّه هو التأليف الخاص بعملية فصل سابقة وأنّه قد بدأ النشاط المنتج عن وعي؛ وضمن هذا التمييز يتأسّس أيضا الفرقُ بين الجمال الطبيعي والجمال الفني، الذي هو مبدأ الحكم على الجميل الطبيعي ومعياره. وإنّ العمل الفني هو مميَّز أيضاً عن المنتوج الفني العادي من خلال حريته الغائية المطلقة. وإنّ الفن يرتبط مع العلم بعين هذه المهمّة، إلّا أنّه يقدّم عنها حلّاً من نوع آخر تماماً. إنّ الفنّ [٣٠٧] يحلّ التناقض اللامتناهي ما بين الواعي واللّاواعي بمساعدة العبقرية ضمن منتوج جمالي في هيئة مطلقة، في حين أنّ العلم ـ وهو أمر ليس بمستبعد في العبقرية، ولكنه ليس بمطلوب أبداً ـ يشتغل بواسطة ذهن متناه على مهمّة لا متناهية.

---

(٨٤) Ebd., S. 619.

(٨٥) Ebd., S. 620.

لقد واظبت الفلسفة المتعالية على تحليل النشاط الفني والمنتوج الفني بالنظر إلى المطلق، وهو تحليل تفرّع عنه دور مهيمن للفن في النسق الفلسفي. وفي حين أنّه لا يمكن أن ينجح الحدس العقلي (انظر عن هذا المفهوم، الفصل ٤: المعرفة والعلم) في تثبيت مبدإ الفلسفة بكاملها، أي الهوية المطلقة للواعي واللّاواعي (المتناهي واللامتناهي، الواقعي والمثالي)، في صلب الوعي، فإنّ ذلك ينجح في الطابع المباشر **للحدس الجمالي**. وفي حين أنّ هذين المبدأين هما في الأنا منفصلان منذ البداية وأنّ هذا الانفصال لا يمكن أن يتمّ إلغاؤه في المعرفة المفهومية والمتفكّرة، فإنّ تأليف المبدأين يمكن أن يصبح منعكساً أو متفكَّراً فيه(٧٣) في المنتوج الجمالي. لا يمكن للحدس العقلي للهوهو بإطلاق أن يصبح هو ذاته موضوعياً من جديد، من دون أن يمكن له، في محاولته لأن يدرك هذه الهوية في شكل مفاهيم، أن يفقد الهوية من جديد؛ أمّا في المنتوج الجمالي فإنّ الهوية هي على الضدّ من ذلك مثبّتة بشكل موضوعي وقابلة للانعكاس أو التفكّر(٧٤)، وذلك من جهة أنّ الحدس الجمالي هو الحدس «الذي صار عقليّاً بشكل موضوعي»[٨٦]. إنّ الحدس الجمالي منتِج، من أجل أنّ القوة الخلّاقة للفن، «قوة الشعر» أو «قوة المخيّلة»، هي أن تستطيع، بفضل قوّتها، إدراك المبادئ المتباينة، التي هي شرط سابق لكل فلسفة، في المنتوج الجمالي بوصفها هوية، وبالتالي «أن ترفع تضاداً لامتناهياً في صلب منتوج متناه»[٨٧]. ولكون الأنا هو في العمل الفني على بيّنة من عفويّته الخاصة الأصلية، فإنّ أصل الوعي هو بذلك مكشوف وإنّ «تاريخ الوعي بالذات» قد بلغ منتهاه[٨٨].

«إذا كان الحدس الجمالي لا يعدو أن يكون هو الحدس المتعالي الذي صار موضوعياً، فإنّه يُفهَم من نفسه أنّ الفن هو الأرغنون الحقيقي والأبدي الوحيد، كما هو في الوقت نفسه الوثيقة الوحيدة للفلسفة، التي تسجّل دائماً وأبداً من جديد ما لا تستطيع الفلسفة أن تعرضه بشكل خارجي، نعني العنصر اللّاواعي في صلب الفعل والإنتاج وهويته الأصلية

---

(٨٦) Ebd., S. 625.

(٨٧) Ebd., S. 626.

(٨٨) Ebd., S. 634.

مع العنصر الواعي. ولذلك تحديداً فإنّ الفن هو الأمر الأعلى شأواً عند الفيلسوف، من أجل أنّه يفتح له أقدس الأقداس، حيث يحترق كما شعلة، في وحدة أبدية وأصلية، ما يوجد في الطبيعة والتاريخ منفصلاً، وما ينبغي أن يفرّ من نفسه بشكل أبدي في الحياة والفعل، كما في الفكر. إنّ النظرة التي تتّخذها الفلسفة عن الطبيعة بشكل اصطناعي إنّما هي بالنسبة إلى الفن النظرة الأصلية والطبيعية. وما نسمّيه طبيعة إنْ هو إلّا قصيدة، تثوي مستغلقة في كتابة عجيبة ملغزة. ولو أمكن أن يكشف اللغز عن نفسه، إذن لكنّا تعرّفنا فيه على أوديسة الروح(٧٥)، وهو، مفتوناً بشكل رائع، باحثاً عن ذاته، يهرب من نفسه؛ وذلك أنّه عبر عالم الحس إنّما تلمع، كما المعنى من بين الكلمات فحسب، كما من وراء ضباب نصف شفاف، بلادُ الخيال(٧٦) التي نصبو إليها. كلّ لوحة باهرة إنّما تولد بوجه ما عندما يتمّ رفع الحاجز غير المرئي الذي يفصل العالم الواقعي عن العالم المثالي، وإنْ هي إلّا الفتحة التي من خلالها تبرز كلّيةً جميعُ الهيئات وكل الجهات في عالم الخيال، والتي لا تلوح عبر العالم الواقعي إلّا ناقصة. ليست الطبيعة عند الفنان أكثر ممّا هي عند الفيلسوف، إذ هي ليست سوى العالم المثالي الذي يظهر بحدوده الدائمة، أو ليست سوى الانعكاس(٧٧) الناقص لعالم يوجد ليس خارج ذاته بل في صلب ذاته»[٨٩]

٣ ـ ٣ الفن بوصفه شكل المطلق

مع **فلسفة الفن** والدرس حول «علم الفن» من **دروس حول منهج الدراسة الأكاديمية** لسنة ١٨٠٣، الذي يُنظَر إليه ـ حسب ابن شلنغ وناشر أعماله ك. ف. أ. شلنغ ـ بوصفه بمثابة مقدّمة لها، تكون المعادلة الفلسفية الترانسندنتالية قد تمّ التخلي عنها لصالح معادلة فلسفة الهوية. إنّ التفكير والكينونة سوف يتمّ تصوّرهما الآن بوصفهما شيئاً واحداً في نقطة عدم تفاضل(٧٨)؛ وإنّ إنجاز هذا التأليف لم يعد بالعمل الحصريّ للحدس الجمالي، بل هو مفترَضٌ بعدُ سلفاً في صلب المطلق ـ وذلك بقدر ما تفقد العبقرية الفنية من مرتبتها. في صلب المطلق، كما في أيّ

(٨٩) Ebd., S. 627 f.

واحدة من قواه الكامنة(٧٩) (الطبيعة، التاريخ، الفن) ثمّة نقطةُ عدم تفاضل بين الواقعي والمثالي. إنّ المطلق يكشف عن نفسه من خلال القوى الكامنة في تناسب بنيوي ومنهجي؛ وفي نسق الهوية لم يعد الفن هو «أرغنون ووثيقة»[٩٠] الفلسفة، بل الآن «الأرغون بوصفه وثيقة»[٩١].

لم يعد الفن هو الوسط الممكن الوحيد للقيام بالتأليف، بل هو من حيث المبدأ مدمَج، على نحو متساو في الرتبة، داخل جملة(٨٠) تعيّنات المطلق ومن حيث هو صورة مخصوصة هو «ثمرة المطلق»[٩٢]. ففي الفلسفة المتعالية لا تستطيع الفلسفة أن تظفر بالمفهوم الذي من شأنها إلّا عبر الفن، أمّا في نسق الهوية [٣٠٨] فإنّ بناء الفن هو من جديد مسدَّد بالعقل. فإنّ بمقدور الفيلسوف أن يرى «في ماهية الفن على نحو أوضح ممّا يستطيعه الفنان ذاته»؛ وإنّما بذلك فقط تنفتح إمكانية أن نميّز الموضوع ذاته حسب البناء النمطي للأجناس[٩٣].

تنقسم الدروس في **فلسفة الفن**، التي استخدم فيها شلنغ دروسَ شليغل في برلين **حول الفن الجميل والأدب** لسنة ١٨٠١، إلى قسمين كبيرين، أحدهما هو القسم العام، الفلسفي، وأمّا الآخر فهو القسم الجزئي، قسم البناء النمطي للأجناس. وضمن نصّه **حول آثاري المخطوطة في المستقبل** صرّح شلنغ بشكل متأخّر فقط أنّ الفصل عن التراجيديا هو الذي «يستحقّ النشر»، من بين كلّ «الأجزاء الكبرى» الأخرى[٩٤]. إنّ المهمة العامة لأيّة فلسفة في الفن هي أن تعرض، من خلال البناء الفلسفي، «واقعيّ» الفن في «مثاليّ» الفلسفة[٩٥]. بذلك لن يتمّ إبطال المبدأ الأساس لوحدة الفلسفة: «أنّه لا يوجد إلّا فلسفة واحدة وأنّه لا يوجد إلّا علم واحد للفلسفة»[٩٦]. بل بالأحرى: إنّ جملة المطلق قد

---

(٩٠) Ebd.

(٩١) Jähnig 1966, S. 13.

(٩٢) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 372.

(٩٣) Ebd., S. 348.

(٩٤) Fuhrmans 1959/60, S. 14.

(٩٥) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 364.

(٩٦) Ebd., S. 365.

تحقّقت عبر التعيّن المثالي لكل قواها الكامنة(٨١) العملية (الطبيعة، التاريخ، الفن).

إنّ فلسفة الفن هي «علم الكلّ في شكل الفن أو قوة(٨٢) الفن»[٩٧]، وبعبارة أخرى، هي «عرض العالم المطلق في شكل الفن»[٩٨] ـ وليس بناء طابعه الجزئي بوصفه فنّاً. ولأنّ وحدة المطلق ليس من شأنها أن تكون قابلة للعرض في عدم قابليّتها للانقسام، فإنّه ثمّة حاجة في هذا الصدد إلى تباين الأشياء واختلافها؛ «إنّ الكلّ واللّامنقسم من حيث هما مطروحان تحت شروط معيّنة» هما «القوى الكامنة»[٩٩](٨٣). كل واحدة من القوى تُظهر وحدةَ الكل بطريقة خاصة، لكنّ تناغم كلّ القوى هو وحده الذي يحيل من جديد على الجملة المطلقة. وفي حين أنّ الفلسفة تدرك المطلقَ في الصورة الأصلية، فإنّ الفن يعرضه في «الصورة النسخة»[١٠٠]. وفي حين أنّ الهوية ذات الصورة الأصلية لا تسود إلّا في المطلق وحده، فإنّ الصورة النسخة تتميّز باللامبالاة أو عدم التفاضل. ومن حيث هي بناء روحي فإنّ النسخة من حقّها أيضاً أن تنال شيئاً من الحرية والاستقلال الذاتي.

لم يعد منطلق البناء الفلسفي لأيّة فلسفة في الفن هو الأنا المتعالي بمبادئه المتعارضة مع تطابقه، بل الإله من حيث هو وحدة مطلقة وكلّية مطلقة. وكما هو الحال مع فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ، فإنّه يدخل في مهمّة فلسفة الفن أيضاً أن توحّد من جديد بين المبادئ المنفصلة للواقعي (الموضوعية، الفن) والمثالي (الذاتية، الفلسفة) في صلب بناء فلسفي معيّن. وبلا ريب لم تعد الآن وظيفة التأليف عملاً محصوراً في الفن؛ ومن حيث هي خصوصية الحدس الجمالي فإنّه يبقى أنّه إنّما في العمل الفني فقط يعرض الأبديّ نفسه في موضوعية قابلة للتجريب بشكل حسّي وبالتالي ليس فقط بشكل عقلي، بل بشكل موضوعي أيضاً، يمكن أن يقع حدسه.

---

(٩٧) Ebd., S. 368.

(٩٨) Ebd., S. 350.

(٩٩) Ebd., S. 366.

(١٠٠) Ebd., S. 369.

٣ ـ ٤ في بناء الأشكال التاريخية للفن

ثمّة شرط نسقيّ في **فلسفة الفن** هو أن يتمكّن الكلي من الكشف عن نفسه للفكرة في صلب التشكيل الجمالي؛ لكنّ الأشكال التاريخية والعينية للأساليب بحسب العصور(٨٤) هي أيضاً، فضلاً عن ذلك، مطبوعة بطابع الضرورة المطلقة. ولا يمكن للأشكال الفنية أن تكون موضوعاً للمعرفة الفلسفية إلّا من جهة ما تكون تمثيلات للفكرة الكلية. وهذه الفكرة الكلية التي تصلح بوصفها مقياساً جمالياً لتقسيم الأشكال الفنية التاريخية العينية بحسب العصور، هي التعارض ما بين الفن القديم والفن الحديث، الذي بإزائه أيضاً تظهر الفروق الصورية بين الأعمال الفنية. وإنّ النزعة العامة لهذا التمييز الصوري إنّما تنكشف في توجّه القدماء نحو الفن التشكيلي والتراجيديا، أمّا نزعة الحداثة فهي تميل نحو الرسم والملحمة والرواية. وفي حين أنّ المثال هو عند القدماء مُدمَجٌ في ما هو ضروري، تتميّز «دائرة العنصر الحديث» بأنّ «المثال ذاته يتحوّل إلى عنصر مستقل بذاته وإلى عنصر ضروري»[١٠١]. وإنّ المفاهيم المقسِّمة لهذه الفكرة الكلية تقسيماً صورياً هي غير مطوَّرة لدى شلنغ بشكل دقيق، أمّا من ناحية تخطيطية فإنّ الفن لدى القدماء هو فنّ **واقعي ورمزي**، وهو من جنس الطبيعة وموجَّه نحو مثال الروعة أو الجلال(٨٥).أمّا فن الحداثة فهو على الضد من ذلك فنّ **مثاليّ** و**مجازي**(٨٦)، فهو روحيّ وموجَّه نحو مثال الجمال[١٠٢].

إنّ «بناء مادّة الفن» هو أمر لازم بالنسبة إلى كلّ الأشكال الفنية الجزئية[١٠٣]. وينبغي على الشكل الجزئي للعمل الفني أن يناسب شكل الأشياء في ذاتها ضمن عمليّة التشيّء في الزمان والمكان. وإنّ الجزئيّ، الذي يكون في الوقت نفسه في طريقة ظهوره في شكل معيّن هو الكلّي، إنّما هو الفكرة؛ فإنّ الفكرة هي «الكون في هيئة الجزئي»[١٠٤]. وهذا النحو من عالم الأفكار، متى اعتُبر من جهة الواقع، إنّما يتجلّى في عالم

---

(١٠١) Ebd., S. ProductID536 f536 f.

(١٠٢) Vgl. Tizmann 1978, S. 44.

(١٠٣) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 388 ff.

(١٠٤) Ebd., S. 390.

ميثولوجيا الآلهة لدى القدماء. كلّ واحدة من هذه الربّات الميثولوجية هي، بما هي إلهة، لامتناهية ومطلقة، ولكنّها، بما هي إلهة جزئية، هي في الوقت نفسه محدودة في هذا الشكل الظاهر. «إنّ ماهية كلّ فن، من حيث هو عرض للمطلق في الجزئي، هي، من جانب أوّل، تحديد محض، ومن جانب آخر، مطلقيّة غير منقسمة»[١٠٥]. وإنّ التحديد هو شرط ضروري لقابليّة العرض، وفي تماميتها فإنّ «الميثولوجيا اليونانية هي الصورة الأصلية العليا للعالم الشعري»[١٠٦]. إنّ «الميثولوجيا هي الشرط الضروري والمادة الأولى لكل فن»[١٠٧]. وكما هو الحال في ما يسمّى أقدم برنامج نسقي (١٧٩٦/١٧٩٧) كما في مقالة مبكّرة لشلنغ حول الأساطير، [٣٠٩] حكايات تاريخية وفلسفية عن عالم الأقدمين (١٧٩٣)، وكذلك في الفلسفة المتأخّرة، فإنّ الميثولوجيا هي أيضاً في **فلسفة الفن** الوسيط الأهمّ ما بين المطلق والهيئة الواقعية للقوى. أمّا التخصيص المناسب للتملّك الجمالي لعالم الآلهة هذا فيتمثّل في أنّه لا يدرك هذا العالم

ـ كما يفعل العقل ـ ضمن عرض فكري(٨٧) وبوصفه صورة أصلية، بل يعرضه عرضاً موضوعياً من خلال قوة الخيال: «بذلك فإنّ الخيال هو الحدس العقلي للفن»[١٠٨]. ومن ثَمّ فإنّ هذا العرض في العمل الفني هو جميل، حينما يمكن أن يتمّ حدس المطلق حدساً واقعاً في صورة الربّة أو الألوهية.

إنّ عرض المادة في العمل الفني المثالي، من حيث هو تأليفٌ ما بين التخطيطية (الجزئي محدوساً عبر الكلي) والمجاز(٨٨) (الكلي محدوساً عبر الجزئي)، إنّما يتّخذ دوماً شكلاً رمزيّاً (الكلي والجزئي هما شيء واحد). وإنّ مرتبة الفن حتى في نسق الهوية إنّما تصبح جليّة حين يتمّ تصوّر الأشكال الثلاثة للعرض بوصفها مقولات كلية، ثمّ إنّ الفن (على المستوى الرمزي) هو تأليفٌ ما بين الفكر (المستوى التخطيطي) والفعل (المستوى المجازي)؛ وفي نسق العلوم تضطلع الفلسفة من دون

(١٠٥) Ebd., S. 639.

(١٠٦) Ebd., S. 392.

(١٠٧) Ebd., S. 405.

(١٠٨) Ebd., S. 395.

ريب بالتأليف في شكل عرض رمزي. وإنّ إمكانية عرض الفكرة الكلية للألوهة الميثولوجية في الشكل الجزئي للعمل الفني إنّما تكمن في عملية التأليف ما بين المادة الميثولوجية والشكل الفني. وهذا الأخير هو يُشكَّل عبر «فكرة الإنسان في الإله، الذي هو والنفس ذاتها شيء واحد ومرتبط بها»(١٠٩). هذا العنصر الإلهي الذي هو ساكن في داخل الإنسان هو العبقرية، التي هي وحدة لا متفاضلة بين الواقعي (فن القول: الشعر، البديع(٨٩)، الساذج والعاطفي) والمثالي (الفن التشكيلي: الجمال، الأسلوب والطريقة). ومن الواضح أنّ التعارض بين «الساذج» و«العاطفي» يهتدي بشللر، أما التعارض بين «الأسلوب» و«الطريقة» فهو ينحو منحى غوته، وفي الوحدة الواقعية للفن تكون المادة هي رمز الفكرة، أمّا في الوحدة المثالية فإنّ رمزها هو اللغة.

إنّ الأشكال الفنية الجزئية هي مقسّمة وفقاً لمخطط ثلاثي، يكمن وجه التركيب فيه أنّه في كل واحدة من القوى ضمن السلسلة **المثالية** (الفن التعبيري) والسلسلة **الواقعية** (الفن التشكيلي)، إنّما توجد نقطة لا تفاضلية ما بين المثالي والواقعي بوصفها وحدة جزئية؛ وثمّة تعقّدٌ إضافي متأتّ من التعاتب ما بين المستوى الفلسفي والمستوى الأمبريقي. وإنّ المبدأ الكلي لبناء الأشكال الفنية الجزئية هو الترابط الجدلي بين الوحدة المثالية والوحدة الواقعية لهاتين السلسلتين الفلسفيتين بنقطة اللاتفاضل التي من شأنهما. وهو ما ينبغي أن نلحق به قوى **التفكّر** (الاختلاف: الموسيقى، الشعر الغنائي) و**الإدماج**(٩٠) (الهوية: الرسم، الملحمة) و**العقل** (التأليف: الفن التشكيلي، الدراما)؛ وإنّ القوى التي تسوغ بالنسبة إلى هاتين السلسلتين إنّما شأنها أن تضمن الطابع الكلّي(٩١) للأشكال بالنظر إلى المطلق. وإنّ شلنغ ذاته قد خصّ بالذكر الضمّ غير المحسوم للموسيقى من طرف زولسر(٩٢) وكنط في نسق الفنون التشكيلية، ففي السلسلة الواقعية يكون «اللامتناهي مستوعباً في صلب المتناهي»، أمّا في السلسلة المثالية فإنّ «المتناهي مشكَّلٌ(٩٣) في صلب اللامتناهي»(١١٠). وفي كلّ واحدة من الوحدات الثلاثة لسلسلة من السلاسل تجد الوحدتان

---

(١٠٩) Ebd., S. 459.

(١١٠) Ebd., S. 371.

الأخريان نفسيهما مُمَثَّلَتَيْن. ففي الوحدة الواقعية يكون الواقعي مُمَثَّلاً عبر الموسيقى، والمثالي عبر الرسم، واللّاتفاضل عبر الفن التشكيلي؛ أمّا في الوحدة المثالية فيكون الواقعي مُمَثَّلاً عبر الفن الغنائي، والمثالي عبر الملحمة والتأليف عبر الدراما. إنّ الموسيقى متعيّنة بواسطة النغم والإيقاع واللحن بوصفها الأشكال الجزئية لوحدتها، أمّا الرسم فمتعيّن بواسطة التصوير، والناصع والداكن، والتلوين، وأمّا الفن التشكيلي فبواسطة الحقيقة واللطافة(٩٤) والجمال.

ومن هذه الناحية فإنّ الشعر هو القوة العليا للفن التشكيلي، وذلك من أجل أنّه لا يعرض نسخة من المطلق في شكل عيني، بل من أجل أنّه يحافظ بشكل مباشر على طبيعة الكلي وعلى المثالي الذي يخصّه. ينبذ الشعر أيّ تجسيد صوري للمطلق ومن ثَمّ هو «التعبير الأكثر صمتاً والأكثر مباشرة للعقل»[111]. وعلى خلاف الفن التشكيلي فإنّ الفصل عن الفن التعبيري هو غير خاضع للضبط الصارم للفقرات بل هو يحمل طابعاً أكثر شدة بالاستناد إلى شعراء فرادى، ويسمّي شلنغ، من بين آخرين، أرسطوفانيس وهوميروس وفرجيل وأريوست ودانتي وبيتراركا وشكسبير وسرفانتس وكالدرون وغوته؛ وهو يذكر كلوبستوك وميلتون بوصفهما مثالين سالبين، من أجل أنّه ينقصهما الميثولوجيا والرمزية الحقيقية. أمّا الرواية فهي الشكل المعاصر للشعريّ، أمّا أبرز مثالين على ذلك فهما سرفانتس في **دون كيشوط** وغوته في **ولهالم مايستر**.

«وطبقاً لذلك فأنا في فلسفة الفن لا أبني الفن بوصفه فنّاً، بوصفه هذا الجزئيّ، بل أنا أبني الكون(٩٥) في هيئة الفن، وفلسفة الفن هي علم الكلّ في شكل الفن أو في قوة(٩٦) الفن. وإنّما بهذه الخطوة فحسب نحن نرتفع بأنفسنا، بالنظر إلى هذا العلم، إلى مستوى علم مطلق بالفن.

وأن تكون فلسفة الفن هي عرض للكون في شكل الفن، هو أمر لا يمنحنا، على ذلك، أيّة فكرة تامة عن هذا العلم، وذلك قبل أن نكون قد عينّا نمط البناء الذي هو ضروري لفلسفة ما عن الفن، تعييناً أكثر دقة.

(١١١) Ebd., S. 632.

لا يكون موضوعاً للبناء وبالتالي للفلسفة بعامة إلّا موضوع قادر على تقبّل اللامتناهي في ذاته وكأنّه شيء جزئيّ. إنّه [٣١٠] ينبغي على الفن، من أجل أن يكون موضوعاً للفلسفة، إمّا أن يقوم فعلاً بعرض اللامتناهي في ذاته، هكذا بعامة، بوصفه جزئيّاً، وإمّا على الأقلّ أن يستطيع عرضه. لكنّ هذا لا يوجد فقط بالنظر إلى الفن كشيء بدل (٩٧) شيء آخر، بل هو يوجد أيضاً من حيث هو عرض للامتناهي على المستوى نفسه مع الفلسفة: فكما إنّ هذه تعرض المطلق في صورة النموذج، فإنّ ذاك يعرض المطلق في صورة النسخة.

ولأنّ الفن مناسب للفلسفة بهذا القدر، بل حتى هو انعكاسها(٩٨) الموضوعي الأكثر كمالاً، فإنّه ينبغي عليه أن يجتاز أيضاً كلّ القوى التي تجتازها الفلسفة في العنصر المثالي، وهذا الأمر وحده يكفي لأنْ نضع المنهج الضروري لعلمنا فوق كلّ شك.

إنّ الفلسفة لا تعرض الأشياء الفعلية، بل نماذجها، لكنّ ذلك هو حال الفن أيضاً، وهذه النماذج، التي لا تعدو أن تكون هذه (الأشياء الفعلية)، حسب حجج الفلسفة، إلّا تعبيرات غير تامة عنها، هي التي تصبح ـ في الفن ذاته بما هي نماذج وطبقاً لكمالها ـ موضوعية، وفي العالم المنعكس ذاته هي تعرض العالم المعقول. وحتى نعطي بعض الأمثلة، ليست الموسيقى بذلك شيئاً آخر سوى الإيقاع النموذجي الأصلي للطبيعة وللكون ذاته، الذي ينبجس من خلال هذا الفن في العالم المنسوخ. وإنّ الأشكال التامة التي تنتجها الفنون التشكيلية(٩٩) هي النماذج الأصلية للطبيعة العضوية ذاتها وقد تمّ عرضها بشكل موضوعي. وإنّ الملحمة الهوميرية هي الهوية ذاتها، كما تجد أساسها بالنسبة إلى التاريخ في صلب المطلق، فكلّ لوحة تفتح العالم المعقول.

ومتى افترضنا ذلك، أصبح علينا في فلسفة الفن أن نحلّ بالنظر إلى هذه الأخيرة كلّ تلك المشاكل التي حللناها في الفلسفة الكلية بالنظر إلى الكون بعامة. سوف يكون علينا:

١) أن نتمكّن في فلسفة الفن أيضاً من ألّا ننطلق من أيّ مبدإ آخر غير مبدإ اللامتناهي؛ سينبغي علينا أن نبرهن على اللامتناهي بوصفه

المبدأ غير المشروط للفن. وكما إنّ المطلق هو بالنسبة إلى الفلسفة نموذج الحقيقة، كذلك هو بالنسبة إلى الفن نموذج الجمال. وسينبغي علينا بذلك أن نبيّن أنّ الحقيقة والجمال ما هما سوى طريقتين مختلفتين في اعتبار المطلق الواحد.

٢) سيكون السؤال الثاني، كما بالنظر إلى الفلسفة بعامة، كذلك أيضاً بالنظر إلى فلسفة الفن، هو هذا: كيف يتحوّل هذا الواحد والبسيط في ذاته بإطلاق إلى كثرة وتباين، وبالتالي كيف يمكن من الجميل الكلي والمطلق أن تخرج أشياء جميلة جزئية؟ تجيب الفلسفة عن هذا السؤال عبر نظرية الأفكار أو النماذج. إنّ المطلق هو واحد بإطلاق، لكنّ هذا الواحد هو محدوس بشكل مطلق في أشكال جزئية، على نحو بحيث إنّ المطلق لا يقع بذلك محوُه، هو = فكرة (١٠٠). كذلك أمر الفن، فإنّ الفن أيضاً لا يحدس الجميل الأصلي إلّا في الأفكار بوصفها أشكالاً جزئية، ولكن حيث إنّ كل واحدة منها هي بالنسبة إلى ذاتها إلهية ومطلقة، وبدلاً من أنّ الفلسفة تحدس الأفكار كما هي في ذاتها، فإنّ الفن يحدسها بشكل واقعي. وبذلك فإنّ الأفكار، من جهة ما هي محدوسة بشكل واقعي، هي قماش الفن وبوجه ما المادة الكلية والمطلقة للفن، التي منها فقط تخرج كلّ الأعمال الفنية الجزئية بوصفها نباتات تامة. وهذه الأفكار الواقعية والحية والموجودة هي الآلهة؛ وطبقاً لذلك فإنّ الرمزية الكلية أو العرض الكلي للأفكار من جهة ما هي أفكار واقعية هما معطيان في الميثولوجيا، وأنّ حلّ المهمّة الثانية أعلاه إنّما يكمن في بناء الميثولوجيا. وفي الواقع فإنّ آلهة كلّ ميثولوجيا ما هي بشيء آخر سوى أفكار الفلسفة ولكن فقط محدوسةً بشكل موضوعي أو واقعي»(١١٢).

٣ ـ ٥ الجميل الطبيعي والجميل الفني

تحتوي المقالة بعنوان **حول علاقة الفنون التشكيلية مع الطبيعة** سنة ١٨٠٧ على ضبط مختصر لجملة فلسفة الفن، لكنّه يدرس على الخصوص علاقة الجميل الفني والجميل الطبيعي ونحواً ما من المناظرة مع نظرية

---

(١١٢) Ebd., S. 368 ff.

المحاكاة. وإنّ النبرة غير المألوفة للمقالة[١١٣] قد جلبت لشلنغ، من جهة أولى، مكانة الكاتب العام لأكاديمية الفنون الجميلة، المنشأة حديثاً في بافاريا، ومن جهة أخرى، قد كانت الزناد الذي أوقد نصّ يعقوبي الذي ظهر سنة ١٨١١ ضدّ شلنغ والذي عنوانه **في الأشياء الإلهية وتجلّيها**.

في هذه المقالة يركّز شلنغ جهده بشكل غريب على الفن التشكيلي بوصفه «فنّاً شعرياً أخرس»، هو يقف لدى المعاصرين في ظلال الشعر ويجب أن يتمّ التشجيع عليه عبر التأسيس المتوقّع للأكاديمية[١١٤]. وينقد شلنغ في النزعة الكلاسيكية الراجعة إلى فينكلمان(١٠١) التي تميّز أصدقاء الفن في فايمار، تمثّلَهم لطبيعة ميتة، مختزلة في مجرد الشكل. بيد أنّ ما ينقص النزعة الكلاسيكية من أجل أن تجمع بين جمال المفهوم وجمال الأشكال، هو «الوسيط الحيّ»[١١٥]. وهذا «الرابط بين المفهوم والشكل» يسميه شلنغ هنا باسم «العلم الفعّال»[١١٦](١٠٢). هو علم، من أجل أنّ الروح هو العنصر الفاعل في النشاط وهو فعّال، من أجل أنّه في النشاط البنّاء إنّما يتمّ منحُ الماهية شكلاً ما. وإنّ إنتاجيّة الطبيعة هي «النموذج(١٠٣) والمنبع الأصلي» بالنسبة إلى قوة الخلق الفني[١١٧].[٣١١] لا الطبيعة ولا الأعمال الفنية للقدماء يجب أن تُحاكى مجرد المحاكاة؛ إذ إنّ وظيفة النموذج إنّما تعود هنا في كل مرة إلى قوة الخلق التي يمكن إثباتها، تلك التي من شأنها أن تُثبت القوى الكامنة في كل مرة بوصفها هي قوى المطلق. يجب على الفنان أن لا يتوجّه قبلة الطبيعة المطبوعة(١٠٤) بل قبلة الطبيعة الطابعة(١٠٥) (انظر الفصل ٥: الطبيعة)؛ ولا يمكن بذلك لفكرة الجمال أن تصبح جليّة في العمل الفني إلّا حين يوجد الفنان من أعماق النفس شيئاً حيّاً. هذه الدعوى سوف يتمّ الإيفاء بها على سبيل المثال ضمن مطالبة ف. شليغل(١٠٦) بنحو من

---

(١١٣) على سبيل المثال رسالة كارولين شلنغ إلى لويز غوتر بتاريخ ١٢/ ١٠/ ١٨٠٧، ضمن: SSZ I, S. 186.

(١١٤) Schelling, *Über das Verhältnis der Bildenden Künste zu der Natur* (1807), SW VII, S. 292.

(١١٥) Ebd., S. 296.

(١١٦) Ebd., S. 300.

(١١٧) Ebd., S. 293.

الاستذكار المسيحي للفن، وذلك أنّ هذا الاستذكار ـ على نحو مشابه للنزعة الكلاسيكية ـ من شأنه أن يقوم فقط بنشر نموذج تاريخي (هو الفن الديني للعصر الوسيط) للمحاكاة الصورية؛ حتى الفكر القومي لا يؤدي في نظرية شلنغ عن الفن أيّ دور مهيمن.

بإمكان الشكل الفني إذن أن يتفادى وضع حدود للموضوع المعروض، وذلك حين يتملّك ماهيته تملّكاً تاماً ويتصوّر الموضوع ليس بالنظر إلى خاصيته الفردية، بل بوصفه تعبيراً عن الفكرة الأبدية. فإنّ المبدأ المحدود للتفريد(١٠٧) سيتمّ إلغاؤه فيما وراء النفس. إنّ شأن الفكرة في العمل الفني الكامل أن تتعالى(١٠٨) وأن تقضي(١٠٩) على الشكل، في نطاق العبارة الموفّقة عن الماهية، وذلك عبر نعمة الجمال ورحمته. وإنّ الإنسان، طبقاً لشكله أيضاً، هو الطبيعة العليا القصوى ولهذا السبب فهو أيضا الحافز الأوّل والأعلى للفن. وكمثال على «آية الفن» ـ على نحو مماثل للتجلي الذاتي للإله بوصفه آية المحبة ـ تمّ وصف الفنون التشكيلية المأثورة عن نيوبه(١١٠) بشكل مستفيض[(١١٨)]. وفي حين أنّ الفنون التشكيلية قد تمّ تخصيصها عبر نحو من «التوازن بين النفس والمادة» فإنّ الرسم قد غلب عليه الشغف بمشاعر النفس[(١١٩)]. أمّا ممثّلو الأشكال الجمالية الأساسية للرسم فهي موزّعة كالتالي: مايكل أنجلو(١١١) بالنسبة إلى التصوير وكوريجيو(١١٢) بالنسبة إلى الناصع والداكن وتيتزيان(١١٣) بالنسبة إلى التلوين، وأخيراً رفائيل(١١٤) بالنسبة إلى التأليف بين هذه الأشكال الثلاثة.

برفض النزعة الطبيعية والدفاع عن أولوية العنصر الروحي في الفن وبيان ضرورة العرض الرمزي ودلالة الخيال بالنسبة إلى الاستحسان الجمالي للشكل، قام شلنغ بفتح الطريق نحو الفن المجرّد. «إنّ التصوّر الكلاسيكي للفن لدى شلنغ إنّما يكتسب طبعه الخاص واستقلاله بذاته عبر التأسيس الميتافيزيقي للجميل والفن بوصفه خلقاً أصلياً»[(١٢٠)].

---

(١١٨) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, S. 625.

(١١٩) Schelling, *Über das Verhältnis der Bildenden Künste zu der Natur* (1807), SW VII, S. 316.

(١٢٠) Sziborsky 1983, S. XXIV.

«ما أكثر ما تمّ الإحساس به والتفكير فيه والحكم عليه في شأن الفن منذ زمن طويل! فكيف يمكن أن يأمل هذا الخطاب [عن علاقة الفنون التشكيلية بالطبيعة]، في حضرة هذا الجمع الكريم من العارفين المتنوّرين والحاكمين الثاقبيّ النظر، في أن يمنح هذا الموضوع فتنة أو إثارة جديدة، كيف لا يستخفّ هذا الأخير بالزخرف الغريب عنه، كيف لا يحقّ بالأحرى لهذا الخطاب أن يعوّل لذاته على شيء من الحماية والتقبّلية الكونية! ذلك بأنّ الموضوعات الأخرى ينبغي أن تُهذّب بواسطة البلاغة، أو، متى كانت تنطوي في ذاتها على شيء فائض غزير، أن تُجعل قابلة للتصديق من خلال عرضها وتصويرها. لكنّ الفن إنّما له سلفاً هذه المزية الأخرى، ألا وهي أنّه معطى بشكل منظور، وأنّ الشكوك التي كانت من قبلُ قوّة تقف ضدّ ادّعاءات الكمال الذي يسمو على المقياس العامي، هي قد وجدت طريقها إلى التحقق في أنّ ما لم يقع تصوّره في الفكرة قد برز في هذه المنطقة متجسّداً أمام أعيننا. وهكذا فإنّه من المفيد أيضاً لهذا الخطاب أن يصل إلى هذا الاعتبار بأنّ عديد النظريات التي تكوّنت حول هذا الموضوع هي على ذلك لم تنفذ إلى المصادر الأصلية للفن إلّا قليلاً. وذلك أنّ الفنانين الكبار، إذا كان يجب عليهم جميعاً أن يحاكوا الطبيعة، فإنّهم على ذلك لم يبلغوا إلّا نادراً إلى مفهوم يكون هو ماهية الطبيعة[١٢١].

أيّ هدف أعلى قد يمكن للفن أن يتّخذه لنفسه، إن لم يكن أن يعرض وأن يصوّر ما هو كائن فعلاً داخل الطبيعة؟ أو كيف له أن يتفوّق على ما يسمّى بالطبيعة الفعلية، إذا كان سيبقى على الدوام متوارياً خلفها؟ هل من شأن الفن أن يمنح أعماله شيئاً من الحياة المحسوسة الفعلية؟ إنّ هذا التمثال لا يتنفّس، لا دافع يحرّكه ولا دماً يبعث فيه الحرارة. لكنّ الأمرين، هذا التفوّق المزعوم وهذا التواري الظاهر، يبدوان وكأنّهما نتيجة لمبدإ واحد ووحيد، ما إن نضع أنّ هدف الفن هو عرض الكائن الحق. وإنّما على السطح فقط تكون هذه الأعمال حيّة في الظاهر: ففي الطبيعة، تبدو الحياة قد تغلغلت أعمق من ذلك وانصهرت مع المواد بشكل كامل. ولكن ألا

---

(١٢١) Schelling, *Über das Verhältnis der Bildenden Künste zu der Natur* (1807), SW VII, S. 291 f.

نتعلّم شيئاً عن عرضية ولاجوهريّة هذه الرابطة، وأنّها ليست انصهاراً باطنياً، من هذا التغيّر المستمر للمادة وهذا المصير الكلي للفناء المتناهي؟ إنّ الفنّ بذلك لا يعرض، بالإحياء السطحي لأعماله، إلّا اللّاموجود بوصفه لا موجوداً. كيف يحدث أنّ محاكاة ما نسميه الواقع الفعلي، حتى وإن تمّ الذهاب بها إلى حدّ الوهم، إنّما تظهر لكل عقل(١١٥) مثقّف بقدر ما تكون خاليةً من الحقيقة إلى أقصى درجة، بحيث تمنحنا انطباعاً بأنّها ضرب من الأشباح، في حين أنّ عملاً، حيث يكون المفهوم مهيمناً، هو يمسك به بكل ما في الحقيقة من قوة، وينقله فقط إلى حضن العالم الفعلي حقّاً؟ من أين تأتّى ذلك، إن لم يكن من الشعور المبهم بهذا القدر أو ذاك، الذي يقول له بأنّ المفهوم هو الشيء الحيّ الوحيد في الأشياء، بينما كلّ ما عدا ذلك [٣١٢] هو محض ظلال زائلة بلا كيان؟ وانطلاقاً من عين السبب تتضح كلّ الحالات المضادة، التي تُساق باعتبارها أمثلة على إمكانية التفوّق على الطبيعة بواسطة الفن. وحين يحتفظ بالمجرى السريع للسنوات البشرية، وحين يربط قوة الرجولة المتنامية بالإثارة اللطيفة للشبيبة الأولى، أو يظهر أُمّاً مع ما أنجبت من البنين والبنات في القوام التام للجمال الآسر: هل كان يفعل شيئاً آخر سوى أنّه كان يزيل ما هو غير جوهري، أي الزمان؟ وحسب ملاحظة العارف البارع، إذا كان كلّ ما ينمو في الطبيعة ليس له إلّا لحظة واحدة من الجمال الحقيقي الكامل، فإنّه يحقّ لنا أن نقول إنّه ليس له أيضاً إلّا لحظة واحدة ووحيدة من الوجود الكامل. ففي تلك اللحظة هو ما هو في الأبدية برمّتها: أمّا خارج هذه اللحظة فهو لا يناله إلّا أن يصير ويفنى. إنّ الفن، من حيث ما يعرض الكائن(١١٦) في تلك اللحظة، هو يرفعه خارج الزمان؛ إنّه يجعله يظهر في كينونته(١١٧) المحضة، في الطابع الأبدي لحياته»[١٢٢].

٣ ـ ٦ البناء الفلسفي والموضوع الإمبريقي

يوجد البناء الفلسفي لفلسفة الفن في علاقة توتر ضرورية مع «الجانب التاريخي للفن». صحيح أنّ شلنغ نفسه يعتبر أنّ معرفةً معيّنة بالموضوع الإمبريقي للفن هي أمر حتميّ، وذلك من أجل أنّها «عنصر

(١٢٢) Ebd., S. ProductID302 f302 f.

جوهريّ في كلّ بناء»[١٢٣]. ولكن إذا كان الشعراء في فلسفة الفن مذكورين منذ المقدّمة وكان شلنغ يعلن أنّه سوف يسحب نظريته على موادّ عينية في الشعر و«فنون الشعر [...] إلى حدّ وصف بعض الآثار المفردة لأفضل الشعراء»، فإنّه قد اكتفى في قطاع الفنون التشكيلية بـ «شخصيات أكبر الفنانين بعامة»[١٢٤]. كان شلنغ قد عرف في سنوات شبابه هولدرلين ونوفاليس وف. تيك(١١٨) (انظر الفصل ١١: المساهمة الفلسفية للرومانسية الألمانية المبكّرة وهولدرلين) كما عرف شللر(١١٩) أيضاً الذي كانت أعماله «معروفة جيّداً لديه، ولكنّه لم يكن يقدّرها إطلاقاً»[١٢٥]. لكنّ العلاقة الأكثر قوّة التي عقدها شلنغ الشاب إنّما كانت مع غوته، الذي التقى به سنة ١٧٩٨ في منزل شللر في إيينا، والذي كان كتابه **فاوست**(١٢٠) بالنسبة إليه «الجوهر الأكثر باطنية والأكثر صفاء لعصرنا»[١٢٦]. وفي حين أنّ غوته قد قدّر فلسفة الطبيعة التي وضعها شلنغ فإنّ شللر قد وجد عشرة خاصة مع **نسق المثالية المتعالية**. أمّا شلنغ فقد تلقّى أعمال غوته بشكل عميق ـ ولكن من دون أن يعلّق عليها من ناحية جمالية. وحين مات غوته سنة ١٨٣٢ قال شلنغ في درس عن فلسفة التجلّي: «لم تكن ألمانيا يتيمةً ولا فقيرةً، بل كانت عند كلّ وهن وتصدّع داخلي ذات روح كبيرة وثريّة ومقتدرة، وذلك طالما كان غوته على قيد الحياة»[١٢٧].وحول قصائد هولدرلين لاحظ شلنغ بشكل استرجاعي: «أنا ما أَلِفْت شعره ولا قبلته حقّاً؛ إذ يجب ألّا يسوغ شيئاً غير ما قاله الإغريق»[١٢٨]. إنّ شلنغ قد أثّر على أدباء عصره أكثر ممّا أثّر على الفنانين التشكيليين، حتى هانريش هاينا(١٢١) الذي كان مستعدّاً لنقده هو قد أشاد في **لوحات سفر**(١٢٢) بلغته الشعرية بالمقارنة مع الطلاسم المجرّدة لهيغل. وفي إرلانغن كان أوغست فون بلاتن(١٢٣) من بين المستمعين والمعجبين. بل إنّ شلنغ قد حاول في بعض المناسبات أن

(١٢٣) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 363.

(١٢٤) Ebd.

(١٢٥) Gulyga 1989, S. 211.

(١٢٦) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, S. 446.

(١٢٧) Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, UphO, Teillbd. 1, S. 390.

(١٢٨) Schelling, SSZ II, S. 437.

يكون هو ذاته شاعراً، على سبيل المثال بقصيدته **اعترافات هاينز فِيدِرْبُورْسْتِنْسْ الأبيقورية بالإيمان**(١٢٤) سنة ١٧٩٩وأربع قصائد نُشرت في **تقويم الموزيات**(١٢٥)؛ كما إنّه قد عُدّ أيضاً لوقت طويل بمثابة مؤلّف ممكن لرواية **حرّاس الليل** سنة ١٨٠٥، التي ظهرت تحت اسم مستعار هو **بُونْأَفَنْتُورَا**(١٢٦).

يعود سبب التفضيل المعاصر للشعر أيضاً إلى واقعة تاريخية ألا وهي توفّره ـ بشكل عمومي ـ على خلاف الفنون التشكيلية. إنّ معرفة العمل الفني هي هدف يخترق كل فلسفة الفن عند شلنغ[١٢٩]، إلّا أنّ شلنغ لم يزر معرض دريسدن(١٢٧) للرسم إلّا سنة ١٧٩٨ صحبه الإخوة شليغل وتيك وكارولين ونوفاليس وفيشته، لكنّه ما عدا ذلك، وقبل انتقاله إلى ميونخ، لم يكد يرى أيّة أعمال فنية ذات بال. وأمّا اهتمامه بالفنون التشكيلية فهو بلا ريب قد استمرّ طيلة حياته في إطار أفق معيّن للتربية المدنية، كما تكشف ذلك مثلاً **اليوميات** حول السفر إلى بلجيكا وهولندا سنة ١٨٤٦[١٣٠]. أمّا مع الفنانين المعاصرين له فإنّ شلنغ لم يقم، خارج نشاطه في الأكاديمية، أيّة علاقة مكثّفة. وكان ب. أ. رونغا(١٢٨)، الذي كان يعرف أفكار شلنغ عبر ستيفنس(١٢٩)، قد بعث له بنصّه **كرة الألوان** وعبّر في مسوّدة رسالة بتاريخ ١ شباط/ فبراير ١٨١٠ عن رغبته في لقاء شخصي مع شلنغ، إلّا أنّ هذا اللقاء لم يحدث بسبب موت رونغا المبكّر.

لم يساهم شلنغ في النقاشات العمومية حول الفن ولم تمارس **فلسفة الفن** التي كتبها ـ والتي لم يقع نشرها في عصرها ـ أيّة تأثيرات ذات قيمة على الفنون المعاصرة؛ وهي في المقابل لم تكن مستلهمة بشكل جوهري من هذه الفنون. ولا يمكن الحديث عن تغيير للمعرفة الإمبريقية في النظرية الفلسفية، ولم يحدث أبداً في الفنون التشكيلية أيّ تأثير مباشر للفلسفة على الفنون، أمّا في الفنون الأدبية فلم يقع إلّا بطريقة معدّلة. وإنّ العلاقة المكثّفة التي عقدها شلنغ الشاب مع غوته إنّما تمثّل بوجه ما استثناءً. إنّ المواد التاريخية ومادة الفن والبناء الفلسفي لفلسفة

---

(١٢٩) Vgl. Schelling, *Kunstgeschichtliche Anmerkungen*... (1817), SW IX, S. 163.

(١٣٠) Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagbücher*, Bd. 12, [325] 1846: *Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, TGB 1846; S. ProductID123 f123 f., 136.

الفن إنّما توجد في علاقة توتّر [٣١٣] بعضها ببعض، ضمنها تقف «ديناميكا الجزئي» في وجه «الجمود الملازم» للنسق الفلسفي[١٣١]. وعلى الضد من ذلك تبدو روح فلسفة الفن التي طوّرها شلنغ حرّة من أيّ جمود، وهي روح لا تريد أن تقبل في النهاية أيّ تحديد صوري ـ ولا أيّ طرح غائي منظّم لها ـ إذا كان الأمر يتعلّق عندها بإمكانية حدس جمالي في العمل الفني يتمّ بحرية تامة.

لوتار كناتز(١٣٠)

٤ ـ جماليات هيغل

٤ ـ ١ الطابع قبل المنطقي للفن لدى هيغل في فترة إيينا

حين نقرأ التأمّلات الموجزة في الفن التي أودعها هيغل في الصفحات الأخيرة ـ وقبل كل شيء تلك التي خصّصها لتحليل الدين وموضعه من النسق ـ ضمن درس إيينا في **سداسي شتاء** ١٨٠٥/١٨٠٦، نحن لا نعثر على أيّ إعلان أو استباق للمفهوم الشهير عن «نهاية الفن» الذي ميّز فترة برلين. بل على الأرجح أنّ هيغل يؤكّد (في خصومة قوية، وإن كانت صامتة، ضدّ هولدرلين وربما أيضاً ضدّ شليغل، انظر الفصل ١١: المساهمة الفلسفية للرومانسية المبكّرة ولهولدرلين)، أنّ الجمال ليس مناسباً للتعبير عن الحقيقة بل هو بالأحرى «الحجاب» الذي «يستر» الحقيقة[١٣٢]، كذلك ليس للجمال أيُّ مكان في **علم المنطق** الهيغلي. إلّا أنّ التصوّر ذا النزعة «الكلاسيكية» (بل قل «الدولتية»(١٣١)) للدرس الأخير في إيينا قد نبّه إلى أنّ الفن هو الوسيلة الناجعة لعرض المطلق بالنسبة إلى الشعب العامي، الذي تقتصر حاجته على الحدس والمخيلة.

إنّ الفنّ عند هيغل هو المعرفة غير المتناهية للروح الذي يمنح نفسه محتواه(١٣٢) الخاص بلا واسطة، أو لنقل ذلك بشكل أبسط: هو الروح المطلق الذي صار شيئاً عينيّاً(١٣٣)؛ وهذا الشيء العيني(١٣٤) هو عمله

---

(١٣١) Wanning 1988, S. 49.

(١٣٢) Hegel, *Philosophie des Geistes* (1805-06), GW 8, S. 279.

الخاص، الذي فيه يتساوق المضمون(١٣٥) الحسي والشكل الروحي أو الدلالة تساوقاً كاملاً[١٣٣]، إنّه باطنُ الروح، الباطن **المتخارج(١٣٦)** بإطلاق. ومن ثمّ هو يتأرجح ما بين «المحتوى» و«الأنا» ـ «بين الفن التشكيلي والفن الموسيقي»[١٣٤]. وحسب قانون «الرجوع» إلى المباشر أو «الطبيعي» (الذي هو على ذلك «مرفوع»(١٣٧) دوماً من طرف طبقة عليا) فإنّ الشعر هنا له منزلة مزدوجة، بحيث، من جهة ما يصحب كلّ الفنون التي هي بوجه ما بمثابة «ترجمة» له ـ هو يمزج في ذاته ما بين التشكيلي والموسيقي. كذلك هو يتأرجح بالفعل ما بين القديم، «تشكيليّة(١٣٨) هوميروس» («حدس محسوس») والاستعارة(١٣٩) الحديثة («جمال عقلي محض [. . .] موسيقى الأشياء»، التي هي «حدس روحي»[١٣٥].وعلى الضد من ذلك فإنّ ثمّة مكانة ثابتة نسبيّاً في التصوّر الهيغلي قد حظي بها النحت (لم يتمّ هنا ذكر فن المعمار، وأقرب الظنّ لأنّه متضمّن في الفنون التشكيلية) والرسم والموسيقى ـ هذا «السماع المحض»، الذي لا تعدو أن تكون هيئته «سوى الرنين الزائل للوجود»، ضمن رابطة نقيضية(١٤٠) بين اللحن(١٤١) والتناسق[١٣٦](١٤٢). فيما يخصّ الشعر الذي اهتمّ به هيغل قبل كلّ شيء، فإنّ أقبح أشكال ظهوره هو الشعر الطبيعوي (ذلك بأنّه إن صحّ التعبير يدرك الأعلى تحت الأدنى) أمّا أفضله فهو الشعر الشكلاني، الشعر الحديث. ولكن في الحالتين يسقط المرء في تناقض، هو ملازم بعدُ للتعريف الهيغلي للفن ذاته: إنّ مضموناً روحياً لا يمكن أبداً أن تتمّ مماهاته مع شكل محسوس. ففي النزعة الطبيعية (مثلاً في الشعر الرعوي(١٤٣) أو الوصفي) يقع اختزال الدلالة إلى فرديّة ما؛ وفي الاستعارة يقع التضحية بالفردية لصالح دلالة مجردة، بحيث إنّها لم تعد فنّاً، وذلك أنّ دلالة «الشيء» المحسوس إنّما تتحوّل بذلك إلى مجرّد علامة اتفاقية، يمكن للمرء أن يكرّرها بشكل خارجي؛ وحين نمتلك المفهوم، ما حاجتنا عندئذ بالبقاء في صورة خارجية؟

---

(١٣٣) Vgl. Ebd., S. 278.

(١٣٤) Ebd.

(١٣٥) Ebd., S. 279.

(١٣٦) Ebd., S. 278.

غير أنّ ما يقلق هيغل الرزين فوق كل شيء هو «العودة» إلى الفن، الصادرة من أعماق المياه المظلمة للصور المتهافتة والوهمية ـ من صلب تربة العقل، ولكن هذه المرة محمولاً إلى وضح النور بواسطة المعرفة؛ ففي هذا الفن، يجد المرء وعياً، قد عزم على النشوة طوعاً ومن ثَمّ ترك «الروح الملهم» ينبجس من الأعماق. إنّ الأمر الذي لا يزال ينبغي إنقاذه من الفن هو في أقصى الحالات «استذكار» الروح الذي هو الآن محبوس في شكل محسوس ـ ربّ تصوّر هو أكثر رومانسيّة ممّا كان مقبولاً لدى هيغل، وعلى ذلك لا الفنان «النشوان» ولا العمل ذاته بل المتفرّج المثقّف هو القادر على الاستذكار. إلّا أنّ هذا الأخير لا يصغي إلى نصائح الفنان بأن يركّز على الشكل وليس على المضمون، بل بالأحرى هو «يترجم» هذه الأشكال إلى مضمون (هو الآن لم يعد محسوساً بل معقولاً): وعلى ذلك فإنّ هذا الأخير هو من جديد ـ وكيف يمكن للأمر أن يكون على نحو مغاير ـ صوريّ محض ويبقى على مستوى «الذهن»؛ إنّ الأمر يتعلّق فقط بلعبة مثقّفة باختيار الحوافز واتساق التفاصيل مع الكلّ، واختلاف الأجزاء. . . إلخ(١٣٧). ومن ذلك لا يمكن للمرء أن يستخلص أيّة فائدة.

وعلى ذلك ثمّة شيء أكثر أهمّية يقع اكتسابه من الفن، والحق يقال هو مؤسف جدّاً بالنسبة إلى الفنانين ومضرّ جدّاً بالنسبة إلى العمل الفني. إنّ هيغل يستشهد [٣١٤] على نحو جريء بالنظرية الأفلاطونية الشهيرة عن «تدرّج الصور» (انطلاقاً من اعتبار الأشياء الجميلة إلى الأجسام الجميلة ومن هذه إلى مثال الخير) ويصرّح بأنّ:

«الفنّ في حقيقته هو على الأرجح ضرب من الدين»(١٣٨).

وأغلب الظنّ أنّ سبب ذلك هو: أنّ الفنّ يعلّمنا أن نرتاب من قدرة المحسوس والجسماني على التعبير عن الحقيقة؛ ففي الفنّ لا «يتأمّل»(١٤٤) المرء (على الضدّ ممّا يمكن أن يعتقد إنسان يوناني) في أيّ شيء جميل بل إنّ المرء يقوّم أو يقدّر النفي الذاتي لهذا الشيء انطلاقاً من مضمون باطني، هو الذي يدفع هيئته الخارجية إلى الانفجار. وكما هو شأن

(١٣٧) Vgl., Ebd. S. 280.

(١٣٨) Ebd.

الطبيعة لدى كنط فإنّ وظيفة الفن في عينيّ هيغل هي أن يرفع نفسه من أجل الإنسان. وبشكل مماثل فإنّ الدين بلا ريب لا يتمثّل هو أيضاً في تأمّل الأجسام الإنسانية الجميلة، بل في التضحية الطوعية بالوجود «الروحي» الإنساني الخاص (الذي لم يعد الآن، كما كان في حال الدولة، «طبيعياً») من أجل الروح الإلهي (انظر الفصل ٩: الدين ومفهوم الإله). ولهذا السبب فإنّ الدين هو حقيقة الفن. فهذا الأخير إنّما يعرض اللحظة الجوهرية للروح عرضاً إمبريقياً وظواهريّاً، نعني الحوار بين «الأنا» المتناهي والأنا اللّامتناهي عبر جماعة(١٤٥) ما، فيها يقيم الروح، وليس عبر شيء جامح، غير مناسب للروح. وإذا كان يجب على الفن أن يكون حقّاً لعبة كاملة مشتركة بين المضمون والشكل، فإنّ الدين هو الفن في الحقيقة؛ إذ فيه يتكلّم الروح الكبير إلى الروح الصغير عبر جماعة روحية.

٤ ـ ٢ الفن في الدين: فنومينولوجيا الروح

في **فنومينولوجيا الروح**، أصرّ هيغل على إدراك الفن بوصفه لحظة (مباشرة ومن ثمّ مجرّدة) في صلب الدين. وضمن بنية هذا المؤلَّف أخذ المسار إلى حدّ هذا الموضع (الفصل ٧) خطّاً متصاعداً في جملته. إلّا أنّ هذا المسار قد انقلب الآن، ضمن تجربة الدين، على عقبيه: إنّ الوعي بالذات المحض للروح، الذي يريد أن يكون «بيننا»(١٤٦)، قد استحضر نفسه(١٤٧) للوعي. فهولم يعد ذاك الذي يرفع نفسه رفعاً جدليّاً في هيئات عليا عن طريق التخارج(١٤٨) في موضوعاته (ضمن حركة ثنائية وتفكّرية ما بين التخارج والاستذكار) ويتعلّم عندئذ كيف يعرف نفسه بوصفه روحاً؛ بل بالأحرى إنّه هو الروح، الذي وهب نفسه (بلطفٍ على ما يظهر) إلى العالم بكلّ طبيعته المطلقة. وبهذه الطريقة برز ما كان ضمنيّاً في مقدّمة **الفنومينولوجيا** إلى النور: أنّ المطلق يوجد بيننا ويريد أن يكون بيننا وهو منخرط بنفسه داخل العالم (انظر الفصل ٢: العقل والمطلق). وإنّما على هذا النحو فحسب سوف ينجح، من جهة، توحيدُ كلّ جهود الوعي الصاعد إلى حدّ الآن نحو «غفران الذنوب» المتبادل، ومن جهة، نفاذُ الوعي بالذات الإلهي إلى العالم التاريخي، في تشكيل المعرفة المطلقة في نهاية الأمر (انظر المقطع عن هيغل ضمن الفصل ٤: المعرفة والعلم).

هنا، في مقام الدين، ينبغي على الوعي الروحي الذي تشكّل بعدُ تاريخيّاً (الـ «نحن»(١٤٩)) أن يستوعب في ذاته هذا الضرب من «هبوط»(١٥٠) الروح ـ وهو هبوط معتبَرٌ بادئ الأمر من طرف الوعي الديني الطبيعي، الذي يحسّ بما فوق المحسوس إن صحّ التعبير بشكل «حسّي»، اعتباراً خارجياً، بوصفه القوة(١٥١) التي تبعث الروح(١٥٢) في الطبيعة(يتعلق الأمر بالدين الطبيعي[١٣٩] ومن ثَمّ هو معروف بوصفه تطهيراً متدرّجاً من كلّ عنصر طبيعي وبوصفه استبصاراً(١٥٣) للروح الذاتي؛ إنّ الأمر يتعلّق بضرب من التطوّر الذي يجتاز في اتجاه مضاد كلَّ ما تمّ تجريبه بعدُ من طرف الوعي (في الفصول ١ ـ ٦ من **الفنومينولوجيا**). بذلك فإنّ الدين الطبيعي هو في الوقت نفسه يعرض ويصوّر «الحقيقة» التي فيها كان اليقين الحسّي غارقاً: «كينونة نورية»[١٤٠](١٥٤) محضة، مضادة للظلمة؛ بذلك ينتاب المرءَ الشعورُ بأنّ ثمّة «كائناً»(١٥٥) محضاً، ناشراً لذاته، خلّاقاً: هو «الخير» في مقابل «العدم» الذي تخلّفه الظلمة المدمّرة، في مقابل «الشر»، كما هو متصوَّر في ديانة النور والظلمة الزرادشتية. ثمّ تعلّم الوعي الديني كيف يميّز «الشيء» الفعلي عن خصائصه (كما في هيئة الإدراك): يتعلّق الأمر بالدين الهندوسي القائل بوحدة الوجود(١٥٦)، «دين الزهور والحيوانات»[١٤١]. وفي آخر المطاف يعمد الوعي إلى إبراز فعله الخاص (الذي لا يزال بلا ريب باهتاً، هندسيّاً، كما يمكن له أن يوجد على مستوى الذهن) ويفصله في الديانة المصرية عن الطبيعة[١٤٢]، في ديانة حيث تسيطر هيئةُ أو صورةُ رئيس العمل(١٥٧)، في شكل ضرب من «الإله الصانع»(١٥٨)، الذي يتّبع أوامر سيّد ما، هو لم يعرفه بعدُ معرفة واضحة. إنّ الروح ينتج نفسه بعدُ هو ذاته بوصفه موضوعاً؛ بيد أنّ هذا الخلق الذاتي هو «عمل من نوع غريزي، مثلما النحل تصنع خلاياها»[١٤٣]. ولكن حينما

---

(١٣٩) Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), **HW** 3, S. 503 ff.

(١٤٠) Vgl. Ebd. S. 505 ff.

(١٤١) Vgl. Ebd., S. ProductID507 f507 f.

(١٤٢) Vgl. Ebd., S. 508.

(١٤٣) Ebd.

يتفكّر «الإله الصانع» المصري في عمله، فإنّه سوف يصبح واعياً من دون ريب بأنّه قد ربط ما هو باطني (ظلمة الفكر) بما هو خارجي (وضوح التمثّل). وإنّ النور الباطني هو «الخير»، النار التي تطهّر الظلمة الخارجية، أي «الشرّ».

لم تعد حقيقة العمل الفني هي العلاقة «خارج/ باطن»(١٥٩)، بل «الخروج» أو «التجلّي»[١٤٤](١٦٠). في «الفعل» وفي «العمل» (وكان أيّ أرسطيّ ليقول: (١٦١) energeia) نحن لدينا بذلك ضرب من التوافق المتفكّر(١٦٢) الكامل [٣١٥]لأمر خارج (لشيء من العالم)، يجري نحو ذاته ويتقبّل ذاته، مع أمر باطن (فكر ما) ينكشف انكشافاً خارجياً(١٦٣). يصبح الشيء «لحماً جسداً»(١٦٤) ويصبح الفكر «لغة». وبعبارة دقيقة: «إنّ الروح هو الفنّان»[١٤٥]. وإنّ هيئة الفكر المناسبة لذلك هي ديانة الفن، وهذا يعني: العالم الجميل لليونانيين.

الآن يتبيّن لنا شيء هو بالنسبة إلى شكل التفكير الجاري أمر غير منتظر: إنّ الدين، لدى هيغل الفنومينولوجيا، إنّما يحيط بالفن أو إنّ هذا الأخير هو بالأحرى الجسم(١٦٥)، الموضوع الذي فيه يتجسّم المضمون المطلق للوعي؛ وهذا الموضوع هو «رمز» (حرفيّاً: ما يتماشى مع ـ. . . الخ) وليس مجرّد «علامة». في الرمز التشكيلي، يشرّف ويمجّد الروحُ (المتناهي) الروحَ اللّامتناهي، الذي ضمنه هو يعرف ذاته بوصفه هو ذاته، وحيث علينا أن نفهم تحت هذه «الذات»(١٦٦) شيئاً أكثر علوّاً وعينيّة من «الأنا» المجرّد والنظري. وأكثر من ذلك: إنّ طريق الفن هو طريق جدليّ من التدمير الذاتي(١٦٧)؛ وذلك أنّه عبر تجربة الفن إنّما يعرف الوعيُ آخر الأمر أنّ الفنّ(١٦٨) في العمل الفني هو لا يمجّد ماديته الجسمانية، بل الروح الذي يسكنه، وأنّه(١٦٩) عبر هذا «التدمير» للعنصر الطبيعي سوف يتكلّم إلى الناس الآخرين بوصفه إلهاً صار إنساناً، الذين يعلمون بذلك أنّ العنصر الإلهي هو الذي يشكّل حقيقته.

في نطاق هذا النحو من «ديانة الفن» (وما كان لأيّة ديانة فن

---

(١٤٤) Vgl. Ebd., S. 512.

(١٤٥) Ebd.

بمجرّدها أن توجد لذاتها بشكل معزول ولو أرادت) قدّم هيغل عرضاً مثيراً (بالرغم من أنّه غير كرونولوجي) للروحانية اليونانية، وعلى وجه التحديد بالنظر إليها من جانبها «الإلهي». وإنّ هيئاتها الثلاث إنّما تعاود على مستويات أعلى (أنثروبومورفية(١٧٠)، ولم تعد كسمولوجية أو على شكل نباتي وحيواني(١٧١) أو هندسية) أطوار الدين الطبيعي: العمل الفني **المجرّد** والعمل الفني **الحيّ** والعمل الفني **الروحي**. أمّا الهيئة الأولى، التي هي متجسّدة في المعبد اليوناني وفي صورة(١٧٢) الإله، فهي تُسمّى **مجرّدة** وبالتحديد بسبب هذا التوتّر الأقصى ما بين الهيئة الجزئية (للتمثال التشبيهي(١٧٣) للإله) والطابع الكلّي لمحيطها (للمعمار: للمعبد بوصفه سكناً، بوصفه بناءً أسلوبياً(١٧٤) عقليّاً للشكلانية الذهنية «المصرية» الباهتة لعالم النبات «الهندوسي»). وإنّ التوسّط ما بين هذين الطرفين الأقصيين الخارج كل منهما عن الآخر، إنّما من شأنه أن يُنجَز من طرف باطنيّة داخلية وفي الوقت نفسه «معبَّر عنها بشكل خارجي»، هي، من جهة ما تُرضي أحدَ الجانبين، إنّما تبقى غيرَ مكترثة إزاء الجانب الآخر. إنّ اللغة، هذا الكلام الباطني(١٧٥) الذي يتجلّى بوصفه كلاماً منطوقاً بشكل لائق(١٧٦)، بوصفه لفظاً معبَّراً عنه، هي إمّا مُثبَتة عبر فرد في هيئة معزولة لإلهٍ ما (في التراتيل)، أو هي تنتشر (في كلّية مختلطة وغير مكترثة) بوصفها تمفصلاً، يستبطن عالم النبات (حفيف أوراق الشجر، الخمرة الإلهية(١٧٧)) أو عالم الحيوان: إنّها النبوءة(١٧٨)، التي تكون حقائقها الكلية موجَّهة بعدُ إلى شعب ما، والتي بإزائها كلٌّ يكون هو الروح، حتى وإن كان مجنوناً أو نشواناً يتعتعه السكر. وإنّما الآن تعثر هاتان المجموعتان ـ اللتان منهما يشكّل كلٌّ طرف علاقةً جوهرية من نمط «باطن/خارج»: التمثال والنشيد، السكن والمعبد ـ على وحدتهما الحقيقية ونقطة وسطهما في إقامة الشعائر(١٧٩). إنّ الشعائر هي لأوّل وهلة ملغّزة (الأسرار المقامة بواسطة طقوس التضحية، التي من خلالها يتمّ الرمز إلى أولويّة العنصر الروحي على الطبيعي) ثمّ هي تصبح علنيّة (الأعراس التي فيها يقع التهليل بالوحدة ما بين جنس الخالدين وشعب الفانين من خلال الأعمال التي قاموا بها).

أمّا الهيئة الأخيرة من «ديانة الجمال» هذه فهي العمل الفني

الروحي: اللحظة التي فيها يقع اختزال العنصر الطبيعي إلى جزء أقلّيّ، و«تدجينه» تماماً. إنّ «وقفة» الروح لا تعدو أن تكون هاهنا تعديل الهواء أو العلامة الاتفاقية للمكتوب. وإنّ الأمارة الكلية، التي لم يبرزها هيغل من دون شك بشكل بيّن أبداً، بوسعها أن تكون isegoria: الحقّ الذي يمتلكه كلّ فرد في أن يتكلّم أمام المجامع. ومن هنا فإنّ هذا العمل الفني الروحي (الشعر) لا يزدهر إلّا في ظلّ الديمقراطية. لكنّ الديمقراطية ذاتها سوف تنتهي بتدمير «ديانة الفن» ومعها وجود اليونان وذلك عبر مسار متدرّج من «العلمنة»(١٨٠)، بفضله يكتشف كلّ مواطن أنّ ما يُقال عن الآلهة (عن رمز التأسّي في روح شعب ما)، إنّما هو شيء إنساني، مفرط في إنسانيته. بذلك يكون الشعب ذاته قد دمّر نفسه من حيث هو «حيوان روحي»: لقد أنشأ الذاتية الحرة والواعية بذاتها، الفرد، الذي من خلاله «يعرض الوعي الفعلي بالذات نفسه بوصفه قدر الآلهة»[١٤٦] ـ وهو قدرٌ قاد إلى انهيار البانتيون(١٨١) اليوناني، الذي انحلّ على نحو ساخر في فوضى الدين الروماني، الذي صار فيه كلّ ما هو نافع (أو ضارّ) **بالنسبة إلى الإنسان** شيئاً مُؤَلَّهاً.

وفي الكوميديا (على الخصوص في الانحطاط الروماني للكوميديا الأتيقية(١٨٢)) يصادف المرء نزعة **فردانيّة** جذريّة بقدر ما هي حمقاء، ذلك بأنّ «الذات»(١٨٣) الجزئية، التي تعرف بعدُ نفسها بوصفها ماهية مطلقة، أبطلت كلّ الآلهة القديمة، وهي ليست شيئا آخر سوى نفي لكلّ اختلاف وكلّ ألم: لا يوجد الآن لا آلهة باطنية (مشعور بها: **باثوس**(١٨٤)) ولا طبيعة خارجية؛ كلٌّ هو خارجي عن بعضه بعضاً وبالتالي في الوقت نفسه هو باطني في ذاته، مع الريح الخاصة المنبعثة من «العدم المشعور به»، ذريّة فارغة. إنّ الممثِّل(١٨٥) قد انهار مع دوره وهما معاً قد انهارا مع المتفرّج، الذي [٣١٦]رأى في الكوميديا بطلان حياته الخاصة ممثَّلاً(١٨٦) وهو راض بذلك. من هنا هذا الضرب من «انعدام الخوف وانعدام الماهية التامّ لكلّ ما هو غريب [وهنا يكون كلّ شيء إزاء بعضه بعضاً غريباً بقدر ما هو غير مكترث (ف.د.(١٨٧))]،

---

(١٤٦) Ebd., S. 541.

ونحوٌ من النعيم والاستسلام لنعيم الوعي [...]، كما لم يعد موجوداً خارج هذه الكوميديا»[147].

ولحسن الحظّ فقد حدث هذا الانحلال الخاوي في الجانب الصوري، في الجانب الواعي من الوعي بالذات، إنّ المواطن يجد كيانه في الطابع الصوري لـ «شخص» في القانون المجرّد. وعلى ذلك، فإنّه لهذا السبب بالذات سوف يصبح مضمون الوعي حرّاً تماماً لأوّل مرة، هذا المضمون الذي تمّ استبطانه بادئ الأمر بوصفه فكراً ثمّ تمّ الشعور به من طرف الوعي ذاته عبر فقدان الكرامة والقيمة الذاتية بوصفه حقيقة مفقودة؛ إذ يتعلق الأمر هنا بالهيئة الشهيرة «للوعي الشقّي»[148]، الذي هو الوجه الآخر للوعي الكوميدي. إنّ الزمن قد صار ناضجاً بالنسبة إلى الدين البيّن(١٨٨).

٤ ـ ٣ الفن بوصفه ماضياً منطقياً سابقاً للحقيقة في دروس هيغل البرلينية

لم يقرّ هيغل للفنّ بقيمة مستقلة إلّا إبّان فترة برلين ضمن **موسوعة العلوم الفلسفية باختصار. القسم الثالث: فلسفة الروح** سنة ١٨٣٠:

الفقرة ٥٥٦

«إنّ هيئة هذه المعرفة، من حيث هي هيئة مباشرة (وهي لحظة تناهي الفن)، هي، من جهة، انهيارٌ في صلب عمل مصدره كيان خارجي مشترك وفي الذات(١٨٩) المنتجة لهذا العمل وفي الذات الحادسة والممجّدة له؛ ومن جهة، هي الحدس والتمثّل الملموس للروح المطلق في ذاته بوصفه مثالاً، ـ للهيئة الملموسة المتولّدة عن الروح الذاتي، التي ضمنها تكون المباشرة الطبيعية علامة على الفكرة فقط، وتُحوَّل إلى تعبير عنها من طرف الروح المتخيّل، بحيث إنّ الهيئة لا تكشف في ذاتها فيما عدا ذلك عن أيّ شيء آخر؛ ـ إنّها هيئة الجمال.

(١٤٧) Ebd., S. 544.

(١٤٨) Vgl. Ebd., S. ProductID546 f546 f.

الفقرة ٥٥٧

إنّ الخارجيّة الحسّية في الجميل، شكل المباشرة بما هي كذلك، إنّما هي في الوقت نفسه تعيّنٌ في المضمون، والإله، من خلال تعيينه الروحي، لا يزال ينطوي في الوقت نفسه على التعيين الخاص بعنصر أو كيان طبيعي ـ هو يحتوي على ما يسمّى وحدة الطبيعة والروح ـ أي الوحدة **المباشرة**، أو شكل الحدس؛ وبالتالي ليس على الوحدة الروحية التي ضمنها يكون العنصر الطبيعي مطروحاً فقط بوصفه عنصراً مثاليًّاً، عنصراً مرفوعاً، ويكون المضمون الروحي موجوداً فقط في علاقة مع ذاته؛ ليس الروح المطلق هو الذي يدخل في مثل هذا الوعي. وبحسب الجانب الذاتي، فإنّ الجماعة هي بالفعل جماعة أخلاقية، من أجل أنّها تعرف ماهيتها بوصفها ماهية روحية، وأنّ وعيها بذاتها وفعليّتها قد تمّ الترقّي بهما في ذلك إلى الحرية الجوهرية. ولكن من حيث هي مشوبة بالمباشرة، فإنّ حرية الذات هي محض عادات(١٩٠)، من دون التفكّر اللّامتناهي في ذاته، من دون الباطنية الذاتية للضمير؛ وإنّه طبقاً لذلك إنّما تتعيّن أيضاً، ضمن تطوّر لاحق، عبادةُ ديانة الفن الجميل وطقوسه.

الفقرة ٥٥٨

لا يحتاج الفن، من أجل الحدوس التي ينبغي عليه إنتاجها، إلى موادّ خارجية معطاة، والتي تدخل فيها أيضاً الصور والتمثّلات الذاتية، ولكن، من أجل التعبير عن القوام الروحي، هو يحتاج أيضاً إلى أشكال معطاة من الطبيعة من حيث دلالتها، على الفن أن يستشعرها وأن يمتلكها (قارن الفقرة ٤١١). ومن بين جميع التشكّلات، فإنّ تشكّل الإنسانية هو الأعلى والأكثر حقيقة، وذلك من أجل أنّه ضمنها فقط يستطيع الروح أن يحصل على جسمانيته (١٩١) ومن ثَمّ على عبارته القابلة للحدس.

بذلك تمّ البتّ فيما يخص مبدأ محاكاة الطبيعة في الفن، الذي لا يمكن الوصول في شأنه إلى أيّ تفاهم، مع مثل هذا التعارض المجرد، وذلك طالما أنّ العنصر الطبيعي هو مأخوذ فقط في طابعه الخارجي، وليس بوصفه شكلاً طبيعياً مثقلاً بالمعنى، مميّزاً، حمّالاً للدلالة.

الفقرة ٥٥٩

إنّ الروح المطلق لا يمكن أن يُكشَف عنه في مثل هذه الفرادة(١٩٢) في تشكيل الهيئات؛ ولهذا السبب فإنّ روح الفن الجميل هو روحُ شعبٍ ما، روحٌ محدود، من شأن كلّيته الكائنة في ذاتها، من جهة ما ثمّة تقدّمٌ نحو التعيين الأوسع لثرائه، أن تتفكّك إلى كثرة من الآلهة غير المتعيّنة. وبسبب المحدودية الجوهرية للمضمون يصبح الجمال بعامة نفاذاً للحدس أو للصورة(١٩٣) من طرف العنصر الروحي، فحسب، ـ شيئاً ما صورياً، بحيث إنّ مضمون الفكر أو التمثّل، كما المادة التي يستعملها الفكر من أجل تشكيل صورته، يمكن أن يكونا من النوع الأكثر تبايناً، بل والأقلّ جوهريّةً، ويكون العمل بالرغم من ذلك شيئاً جميلاً وعملاً فنّياً.

الفقرة ٥٦٠

إنّ الطابع الجانبي للمباشرة التي تشوب المثال إنّما تتضمّن (الفقرة ٥٥٦) الطابع الجانبي المقابل، أي كونه شيئاً مصنوعاً(١٩٤) من طرف الفنان. وإنّ الذات هي العنصر الصوري في النشاط، كما إنّ العمل الفنّي لا يكون تعبيراً للإله إلّا إذا كان يخلو من أيّة علامة على الجزئيّة(١٩٥) الذاتية، بل إنّ قوام الروح الساكن فيه قد تمّ [٣١٧] الحمل به ووضعه من دون خلط ومطهَّراً من هذا الطابع العرضي. ولكن من حيث إنّ الحرية لا تتقدّم إلّا إلى حدّ الفكر، فإنّ النشاط المثقل بهذا القوام الثاوي فيه، أي الإلهام الذي في الفنان، هو بمثابة سلطان غريب عنه، من جهة ما هو انفعال(١٩٦) بلا حرية؛ إنّ فعل الإنتاج إنّما له في حدّ ذاته شكل مباشرة طبيعية، وهو ينتمي إلى العبقرية من حيث هي هذه الذات الجزئية بعينها ـ وهو، في الوقت نفسه، شغلٌ(١٩٧) يتمّ بواسطة الذهن التقني وعناصر آلية خارجية. ومن هنا يتأتّى أنّ العمل الفني هو عمل للمشيئة الحرة بقدر ما أنّ الفنان هو رئيس عمّال(١٩٨) الإله.

الفقرة ٥٦١

في مثل هذه الكينونة الممتلئة، تظهر المصالحة بوصفها بداية إلى حدّ بحيث إنّها تتحقّق بشكل مباشر في صلب الوعي بالنفس الذاتي،

الذي هو بذلك مطمئنّ وساكن، من دون العمق ومن دون الوعي بتضادّه مع الماهية الكائنة في ذاتها ولذاتها. وما وراء اكتمال الجمال في الفن الكلاسيكي، الذي يحدث في مثل هذه المصالحة، إنّما يوجد فنّ الجلال(١٩٩)، الفن الرمزي، حيث إنّ التشكّل أو التهيّؤ المطابق للفكرة لم يُعثَر عليه بعدُ، أو، بالأحرى، حيث يتمّ عرض الفكر بوصفه شيئاً يذهب فيما أبعد من الهيئة، في صراع معها بوصفه سلوكاً سالباً إزاءها، ولكنه يجهد في الوقت نفسه للانصهار فيها من خلال تشكيلها. إنّ الدلالة، أي المضمون، إنّما تكشف لنا بذلك أنّها لم تبلغ بعدُ إلى الشكل اللّامتناهي، وأنّها لم تُعرَف بعدُ ولم تعرف نفسها بعدُ بوصفها روحاً حرّاً. وإنّ المضمون إنّما يوجد فقط بوصفه الإله المجرّد للفكر المحض أو بوصفه توقاً نحوه، هو، من دون كلل ولا مصالحة، يُلقي بنفسه في كلّ التهيّؤات والتشكيلات، من دون أن يستطيع العثور على الهدف الذي ينشده.

الفقرة ٥٦٢

لكنّ النمط الآخر من عدم تطابق الفكرة ومن التهيّؤ هو أنّ الشكل اللّامتناهي، أي الذاتية، ليس هو، كما في هذه الحالة القصوى، شخصية سطحية فحسب، بل هو الباطن، وأنّ الإله ليس معروفاً بوصفه باحثاً فقط عن هيئته مكتفياً بذاته في هيئة خارجية، بل بوصفه واجداً ذاته في ذاته فحسب، ومن ثمّ بوصفه واهباً لنفسه في العنصر الروحيّ فقط هيئته المطابقة. كذا، يتخلّى الفنّ ـ الرومانسي ـ عن إظهار ذلك العنصر بما هو كذلك في الهيئة الخارجية وبواسطة الجمال؛ بل هو يعرضه بوصفه نازلاً فقط نحو الظواهر، ويعرض العنصر الإلهي بوصفه حميميّةً(٢٠٠) في الخارجيّة، متخلّصاً من هذه ذاتها، التي يمكن ويسوغ لها أن تظهر لاحقاً هنا في عرضيّة عابرة بالنسبة إلى دلالتها.

إنّ على فلسفة الدين أن تعترف بالضرورة المنطقية الكامنة في تقدّم تعيّنات الماهية المعروفة بوصفها هي المطلق، وهي تعيّنات يقابلها أوّل الأمر نمط العبادة، كما يحدث لاحقاً أن يقابل الوعيُ بالذات الدنيوي(٢٠١)، والوعيُ بالشيء الذي هو التعيّن الأعلى في الإنسان، ومن ثَمّ، طبيعةُ الحياة الأخلاقية لشعب ما، والمبدأُ الخاص بقانونه،

وحريته الفعلية ودستوره، كما بفنّه وعلمه، المبدأ الذي يشكّل جوهر دين من الأديان. أَنَّ كلّ هذه اللحظات المكوّنة للواقع الفعلي لشعب ما تمثّل جملةً نسقيّة واحدة ووحيدة، وأنّ روحاً واحداً خلقها، ومن الداخل، شكّلها، هذا الرأي يكمن في صلب الرأي الآخر القاضي بأنّ تاريخ الأديان يتطابق مع تاريخ العالم.

حول الترابط الوثيق ما بين الفن والأديان، ينبغي أن نبدي الملاحظة التالية التي هي أكثر دقة، والتي مفادها أنّ فنّ الجميل لا يمكن أن ينتمي إلّا إلى تلك الأديان التي يكون المبدأ فيها هو الروحانية العينية التي صارت حرة، ولكن لم تصبح بعدُ مطلقة. وفي الأديان التي لم تصبح فيها الفكرة جليّة بعدُ في تعيّنها الحرّ، تظهر الحاجة إلى الفن، من أجل أن تحمل تمثّل الماهية إلى الوعي في دائرة الحدس والمخيّلة، أجل إنّ الفن هو العضو الوحيد الذي في نطاقه يستطيع المضمون المجرّد، غير الواضح في ذاته، والمصنوع من عناصر طبيعية وروحية مختلطة، أن يطمح إلى حمل نفسه إلى الوعي. لكنّ هذا الفن هو فن ناقص؛ ولأنّ له قواماً ناقصاً بهذا القدر فإنّ الشكل ناقص هو أيضاً؛ ذلك بأنّ هذا القوام هو على هذه الحال من أجل أنّها لا تمتلك الشكل كشيء محايث في صلب ذاتها. إنّ العرض يحتفظ بشيء من انعدام الذوق وانعدام الروح، من أجل أنّ الباطن ذاته لا يزال مصاباً بانعدام الروح، وبالتالي لا يملك القدرة على جعل ما هو خارجي ينفذ بحريّة إلى الدلالة وإلى الهيئة التي من شأنه. أمّا فنّ الجميل فإنّ شرطه، على الضدّ من ذلك، هو الوعي الذاتي للروح الحر، ومن ثَمّ الوعي بعدم استقلال العنصر المحسوس والطبيعي فحسب في مواجهة الروح الحر، ويعمد بشكل كامل إلى جعل هذا العنصر مجرد تعبير عن ذلك الروح؛ إنّه الشكل الباطني الذي لا يعبّر بشكل خارجي إلّا عن ذاته. ـ ويرتبط بذلك الاعتبار اللاحق والأعلى القاضي بأنّ ظهور الفن يشير إلى أفول دين ما، لا يزال مقروناً بخارجية محسوسة، وفي الوقت نفسه، من جهة ما يظهر وكأنّه يمنح الدين التشكّل الأعلى والعبارة والبهاء، فإنّ الفن قد رفعه فوق محدوديته. إنّ عبقرية الفنان والمتفرجين، في نطاق الألوهة الجليلة والتي يتمّ البلوغ إلى عبارتها من خلال العمل الفني، إنّما يتمّ إرضاؤها وتحريرها عند نفسها(٢٠٢) بواسطة الشعور الخاص والإحساس الخاص؛ وإذا بالحدس

والوعي [٣١٨] بالروح الحر قد تمّ التوفّر عليه والبلوغ إليه. إنّ فنّ الجميل هو، من جهته، قد قام بالشيء نفسه الذي قامت به الفلسفة، ـ تطهير الروح من اللاّ ـ حريّة. هذا الدين، المشار إليه، الذي فيه تتولد الحاجة إلى الفن ولهذا السبب بالذات، إنّما يمتلك في مبدئه الخاص ماوراءً (٢٠٣) حسّياً وخالياً من الفكر؛ إنّ الصور الموقّرة بإخلاص(٢٠٤) هي أصنام بلا جمال، من جهة ما هي طلاسم(٢٠٥) عجيبة، تتوجّه نحو موضوعية ما ورائية بلا روح، وإنّما يمكن للعظام أن تؤدي الوظيفة نفسها أو حتى وظيفة أفضل من تلك الصور. لكنّ فنّ الجميل هو فقط درجة من التحرير وليس التحرير الأعلى ذاته، ـ إنّ الموضوعية الحقيقية، والتي لا توجد إلّا في عنصر الفكر، العنصر الذي فيه وحده يوجد الروح من أجل الروح، والتحرير المصحوب في الوقت نفسه بالتعظيم، هو مفقود أيضاً في الجميل الحسّي للعمل الفني، وبشكل أكثر في هذه المحسوسية(٢٠٦) الخارجية الخالية من الجمال.

الفقرة ٥٦٣

إنّ مستقبل فنّ الجميل (كما الدين المخصوص له) هو في الدين الحقيقي. وإنّ القوام المحدود للفكرة إنّما يمضي، في ذاته ولذاته، في صلب الكلية المطابقة للشكل اللاّمتناهي، والحدس، والمعرفة المباشرة، المرتبطة بالمحسوسية، إنّما يمضيان في صلب المعرفة المتوسّطة لذاتها، في كيان هو ذاته المعرفة، في فعل الوحي(٢٠٧)؛ وذلك بحيث إنّ مضمون الفكرة يتخذ تعيينَ العقل الحرّ مبدأً له ومن حيث هو روح مطلق هو يوجد من أجل الروح»[149].

لو أراد المرء حقّاً أن يقف عند هذا الفصل الذي خُصّص للفن في **الموسوعة**، لما كان ليعرف إلّا النزر القليل ممّا كان هيغل ينوي قوله حول هذا الشكل الأوّل من العرض العيني للمطلق. بل أكثر من ذلك: إنّ هيغل قد دفع هنا بتردّده فيما يخص معنى ومنزلة الفن إلى ذروته، بأنْ قال إنّ دائرة الروح المطلق ـ هذه الهوية العائدة إلى ذات نفسها ـ

(١٤٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1830), §§ 556-563; HW 10, S. 367-372.

إنّما تتطابق بعامة مع الدين. إذ إلى حدّ سنة ١٨١٧، في الطبعة الأولى من **الموسوعة**، كان الفصل الأوّل من «الروح المطلق» يوجد بشكل ماذّي تحت عنوان «أ. ديانة الفن» (الفقرات ٤٥٦ ـ ٤٦٤)، متبوعاً بعنوانيْ «ب. الدين الموحى به» و«ج. الفلسفة». هاهنا كان موضوع الفن يُعرَض بعدُ بوصفه هو المثال، أي بوصفه هو المعرفة (التي لا تزال من دون شك مباشرة **وحدسية**) الخاصة بجوهر الروح؛ وتبعاً لذلك يظهر هذا الجوهر بوصفه «هيئة مجرّدة»، وذلك يعني بوصفه شيئاً ما، يوجد هناك بشكل مباشر، أي «كينونة ـ طبيعية»[١٥٠]، هي على ذلك مردودة إلى ضدّها: «الفكر المحض»، مفهوماً بوصفه شيئاً مفارقاً، ما وراء المحسوس:

«لكنّ حقيقة هذه الهيئة وهذه السلبيّة التي لا هيئة لها، حقيقة ما هو من هنا وما هو من هناك(٢٠٨)، إنّما هي الهيئة العينية المتولّدة عن الروح، حيث تكون المباشرة الطبيعية علامة فقط على الفكر، ومحرَّرة من طابعها العرضي، ومن أجل التعبير عنها، مشكَّلة من جديد من طرف هذا الفكر ذاته، على نحو بحيث إنّ الهيئة لا تكشف ما خلا ذلك عن أيّ شيء آخر فيها؛ إنّها هيئة الجمال»[١٥١].

بذلك ليس الجمال شيئاً آخر سوى النتيجة الناجمة عن اختراق الحدس أو الصورة المرسومة من طرف الفكر، أو بعبارة أخرى: «المظهر الحسّي للفكرة»، وإنّ على الفكرة أن تجعل نفسها بما هي كذلك جليّة(٢٠٩) وليس فقط أن تلمع مجرّد اللمعان محجوبة وراء المحسوس. ولهذا السبب في العمل الفني لا يتطابق «القوام»(٢١٠) مع «المضمون»(٢١١) تطابقاً تامّاً أبداً. إنّ القوام الروحي «يتلوّث» عبر الوسط الذي يبعث رنينه من خلاله، والذي هو بالنسبة إليه غير مناسب تماماً. ولهذا السبب فإنّ الروح، الذي يحضر بنفسه في صلب الفن، ليس هو «الروح الواضح العارف لذاته»، «بل الروح الملهَم المتحمّس(٢١٢)، الذي يلبس نقاب الإحساس والصورة، الذي تحته يكون المخيف(٢١٣)

---

(١٥٠) Hegel, Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), § 458, S/303.

(١٥١) Ebd., § 459, S. 303.

مستوراً»[١٥٢]. يحدث هذا عند «النهاية العليا» ـ عند الذروة الروحية، العينية، للنسق. أمّا ما يهمّ «النهاية الدنيا»(الأساس المنطقي)، فنحن نعرف أنّ pulchrum(٢١٤) (أي الجميل) هو الوحيد من كلّ المتعاليات(٢١٥) القديمة الذي لم يكن له أيّ مكان خاص به في كتاب **علم المنطق** (في حين أنّ ens، aliquid، unum، verum وbonum (٢١٦)قد كان لها مكانها على الدوام). وفي حين أنّ المنطق يعرض «مملكة الحقيقة»، «كما هي في ذاتها ولذاتها دون أيّ نقاب»[١٥٣]، فإنّ الفن (عرض أو تصوير الجمال) هو «بالأحرى الستار الذي يحجب الحقيقة، من حيث هو عرض لها»[١٥٤]. وإنّ نثر العالم(٢١٧) الهيغلي إنّما هدفه هو بالتحديد القضاء على هذه التخيّلات والتعتيمات.

ولكن أيّ معنى للمناظرة الفلسفية مع الفن؟ أوّلاً: وحده النظر الفلسفي يمكنه أن يحمل هذا «المخيف» إلى وضح النور، أن يكشف عن الشيء الذي يحتجب وراء شعور ما أو صورة ما. إنّ المخيف، متى أمكن له أن ينكشف، إنّما هو eo ipso شيء ما «مدجَّن» ومراقَب (وإن لم يكن منتصَراً عليه أبداً) ـ هو المعرفة عن العنصر الطبيعي (إذ ليس ثمّة معرفة طبيعية)، المعرفة عن الزمان وبالتالي أيضاً عن الوهن الخاص والموت الخاص؛ معرفة التضحية الواعية والطوعية، كما يتمّ عرضه بشكل مهيب بواسطة الدين، والذي يكون الفن فيه هو المدخل والسند. وهذا يتطابق مع القوام(٢١٨) المطلق (بمعنى: فيه يعترف الروحُ المتناهي بالروح اللّامتناهي ويكلّمه). وعلى ذلك فإنّ شكل عرضه لا يرضي بوجه ما هذا الاعتراف الروحي و[٣١٩] هذا الحوار، بسبب أنّه مردود إلى «شيء» طبيعي، محدوس بشكل حسّي. إنّ الفن ـ من حيث هو الحقيقة الأخيرة لكلّ شكل من التقنية ـ يمكن أن يُنظَر إليه بوصفه الخلق الذاتي الحرّ للإنسان، الذي لديه هو يتحرّر من الطبيعة في صلب الطبيعة ذاتها ويجعل هذه الأخيرة وسطاً للتناظر(٢١٩) الروحي وطريقاً إلى رفعه(٢٢٠)

(١٥٢) Hegel, *Philosophie des Geistes* (1805/06), GW 8, S. 279.

(١٥٣) Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch* (1832), HW 5, S. 44.

(١٥٤) Hegel, *Philosophie des Geistes* (1805/06), GW 8, S. 279.

الخاص من أجل تحرّر أعلى ـ هاهنا، حيث «وحده الروح المحض يوجد بالنسبة إلى الروح»[١٥٥]. ولذلك يكمن مثال الفن في الشفافية التامة للعلامة أو الدال(٢٢١) (عند التشكّل الحسي) بالنظر إلى المدلول(٢٢٢)؛ وهو يقوم في الوقت نفسه ومن ناحية النظر نفسها، على الأمر القاضي بأنّ المدلول يخضع خضوعاً كاملاً لعلامة عينية (شيء ما، حقيق بنا أن نسمّيه رمزاً).

حتى إذا كان يمكن أن يظهر أنّه من الطبيعي أنّ هيغل قد بدأ في إلقاء دروسه حول الجماليات في هايدلبورغ ـ في مركز الرومانسية الكبرى(٢٢٣)، حيث كان يدرّس كرويزر(٢٢٤) و داهل(٢٢٥) ـ في صيف ١٨١٨، فإنّ هذه الدروس كان يجب على ذلك أن يتمّ تطويرها تدريجيّاً بشكل أوسع في السنوات البرلينية (دروس ١٨٢٠/ ١٨٢١، ١٨٢٣، ١٨٢٦ و ١٨٢٨/ ١٨٢٩). وانطلاقاً من هذه الموادّ جمع تلميذه هـ. ج. هوطو(٢٢٦) عملاً باهراً، أثار من جهة أخرى حماسة دائمة وطرح سؤالاً على جدول الأعمال (وليس الأكاديمية فقط)، موازياً للسؤال عن التاريخ ('نهاية التاريخ') وإن لم يكن قابلاً للحلّ كما هو الحال مع التاريخ، ألا وهو: مشكل نهاية الفن. وتنقسم الدروس إلى مقدمة وأبواب ثلاثة كبرى: «I ـ فكرة الجمال الفني أو المثال»؛ «II ـ في تطوير المثال نحو الأشكال الجزئية للجمال الفني» (الرمزية: غير الواعية، الجليلة، الواعية؛ الشكل الكلاسيكي للفن، و: الشكل الرومانسي للفن) و«III ـ نسق الفنون المفردة» (المعمار، النحت والفنون الرومانسية: الرسم، الموسيقى والشعر).

ما هو المعنى الكلي للعمل الفني؟ رفض هيغل مبدأ محاكاة الطبيعة، لأنّه سطحي وصوري بحت ـ فهل هو في كل الأحوال إلّا تقنية، تكمن قيمتها في «صحّة»(٢٢٧) المنتوج بالنسبة إلى الشيء المحكيّ من طرفه. وفضلاً عن ذلك هو قد سمح للضرورة بالاحتفاظ بهيئة خارجية ملائمة، لكنّه لم يتّخذ هذه الصفة «الطبيعيّة»(٢٢٨) بوصفها قاعدة للفن

---

(١٥٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1830), HW 10, S. 372.

ولا أخذ محاكاة العنصر الخارجي بوصفها غايته(١٥٦). أمّا القطب المضادّ لهذه الكلاسيكية(٢٢٩) فإنّما تكوّنه التعبيريّة(٢٣٠) الحديثة، التي ترى غاية الفن في إثارة وجدان المشاهد، الذي يتمّ حثّه من أجل ذلك على البحث عن روح قريبة نسيبة عن طريق العمل الفني. وعلى ذلك فمن الجليّ أنّ المرء لا يعير أدنى انتباه في الميدان الهائل للمشاعر والعواطف إلى القوام الممكن للحقيقة في عمل فنّي ما كلّ شيء، أكثر الأشياء نبلاً مثلما أكثر الأشياء عاميّةً، هو جيّد كفاية لإثارة الوجدان، على نحو بحيث إنّه لا يوجد هنا أيّ مقياس آخر غير حدّة الانفعال: «شكل محض لكلّ نوع ممكن من المضمون والقوام(٢٣١)»(١٥٧).

وعلى الضدّ من ذلك فإنّ الغاية الجوهرية العليا للفن هي «أن يرفع النقاب عن الحقيقة في صورة التشكّل الفنّي المحسوس، وأن يعرض هذا التضادّ الذي تمّت مصالحته» [ما بين الوعي بالحرية من جهة والواقع الفعلي من جهة أخرى (ف.د.(٢٣٢))]، على نحو بحيث إنّه هو «بذلك يمتلك غايته النهائية في ذاته، في هذا العرض وذلك الرفع للنقاب ذاته. إذ إنّ الغايات الأخرى، من قبيل التلقين والتطهير والتحسين واكتساب المال والطموح إلى المجد والسؤدد لا تهمّ العمل الفني بما هو كذلك في شيء ولا تعيّن المفهوم الذي من شأنه»(١٥٨).

كلّ هذه الغايات الأخرى هي خاضعة لهذه الغاية العليا، التي يمكن أن توصف باعتبارها حدساً للعنصر الإلهي في شيء محسوس ـ ولكنّه حدس يهدف في سرّه إلى هدم استقلال الشيء «الطبيعي» وقيمته الخاصة. هذا الأمر هو بذلك مهمّة هامة للفن: أن ينفي المحسوس في المحسوس ذاته، كما في ضرب من الاستباق العيني للحرية، وإنّه من اليسير الآن أن نحرز أيّ مقياس سوف يستعمله هيغل بالنسبة إلى منظومته عن الفنون: التطهير التدريجي من كلّ حامل محسوس، حتى يبلغ المرء إلى حدّ الصوت المتمفصل للشعر، حيث يمنحنا الهواء «الميدان الأكثر شفافيّة».

(١٥٦) Hegel, *Ästhetik*. Hrsg. V. F. Bassenge, Bd. I, S. 51-55.

(١٥٧) Ebd., S. 57.

(١٥٨) Ebd., S. 64.

ولكن حتى مهمّة التحرير هذه من المحسوس في صلب المحسوس ذاته هي قد تمّ بعدُ إنجازها: إنّ العلامة (الاتفاقية) قد أزاحت الرمز (الطبيعي)؛ إنّ القوانين لم تعد الآن في حاجة إلى أيّ عرض أسطوري، من أجل أن يقع فكّ شفرتها بشكل مجازي: نحن نعيش في دولة قانونية حيث إنّ التربية وطاعة القانون هي حاضرة بعدُ على مستوى التفكير، من دون أن يكون ضرورياً اللجوء إلى ملكة الحسّ(٢٣٣) أو قوة المخيّلة. بذلك يمكن للفن أن يوجد أيضاً، ولكنّه فقد قدرته على أن يعبّر بشكل حدسيّ أو تخييليّ عن الألوهة التي تحكم شعباً ما:

«إنّ الفكر والتفكّر قد تجاوزا طور الفن الجميل.[. . .] إنَّ الفن لم يعد يحقّق ذلك النوع من الإشباع للحاجات الروحية، التي كانت العصور والشعوب الأقدم عهداً تبحث عنها فيه ولم تجدها فيه أبداً؛ ربّ إشباع هو، على الأقلّ من جهة الدين، متواشج مع الفن كأعمق ما يكون»(١٥٩).

هذا الأمر قد وجد مستقرّه في المفهوم. وحسب هيغل فإنّ مزاولة الجماليات (أو نقد الفن) إنّما له اليوم أكثر دلالة من مزاولة الخلق الفني.[٣٢٠] إنّ الفنّ هو بعدُ بالتعريف(٢٣٤) «شيء من الماضي» في ذاته أو لذاته هو على الدوام قد كان بعدُ، ذلك لأنّ حوامله (شيء محسوس، مادّي وفردي) هي بالنسبة إلى الفكر شيء ينتمي إلى الماضي. إنّ الفن هو دوماً، من ناحية الوقائع، شيء غير مباشر، انعكاسي(٢٣٥)، ينشأ عن شيء محدوس بشكل غير مباشر، هو يظلّ دوماً في خلفيّة هذا الانعكاس(٢٣٦). كلّ ما يظهر بطريقة «طبيعية»، هو يغرق بشكل لا مردّ له في الماضي. إنّ الحاضر ـ كما عرفنا ذلك من فلسفة التاريخ ـ هو أمر يخصّ الروح حصراً. وعلى ذلك فإنّ هذه الحدود والحواجز التي تقيّد الفن هي تضمن له دلالةً غير منتظرة من وجهة نظر أخرى. وفي الواقع فإنّ الفن هو ضروريّ جدّاً بالنسبة إلى التكوين التشكيلي للفرد، الذي لا يستطيع بعدُ أن يفكّر بشكل مجرّد، وذلك يعني بوصفه خطّاً أحمر بالنسبة إلى «الخلاص» التقني للطبيعة أو بوصفه أداة لترسيخ جذور الدولة في شعب ما.

---

(١٥٩) Ebd., S. ProductID21 f21 f.

إنّ تسييس الفن هو أمر ذو أهمّية على الخصوص في أوقات الأزمات والثورات؛ وهو يمكن أن ينتج عنه «انقلاب» مفاجئ في العلاقات، أي بالتحديد إضفاء طابع جماليّ على السياسة(٢٣٧)، كما يمكن التعرّف على ذلك في الظواهر الكليانية(٢٣٨) للقرن المنصرم ـ علينا هنا أن نفكّر في «الاشتراكية الموجودة واقعاً(٢٣٩)» أو في حرب الحكم النازي ضدّ «الفن المنحط»(٢٤٠)، حين وجد الفن نفسه منحرفاً بشكل مفاجئ إلى تصوّر للسياسة الكبرى بوصفها فرجة رائعة(٢٤١) ـ ومريعة ـ وتصوّر للزعيم(٢٤٢) بوصفه فنّاناً.

نحن نختم هنا أوّلاً مناقشة مشكل نهاية الفن في دلالته العليا والإلهية (وهيغل لا يتكلّم أبداً عن أيّ «موت للفن») ببعض كلمات هيغلية، تعبّر عن الخضوع التاريخي للفن تحت راية الدين، بحيث يكون الأوّل منهما ضرباً من السلف الغامض للثاني:

«إنّ الطريقة الحسية للوعي هي الطريقة الأقدم عهداً بالنسبة إلى البشر، ومن ثَمّ أيضاً كانت الأطوار الأولى من الدين نوعاً من دين الفنّ وتصويره الحسّي. وإنّما في دين الروح فقط تمّت معرفة الإله بوصفه روحاً بالطريقة العليا والموافقة للفكر، وبذلك تبيّن في الوقت نفسه أنّ تجلّي الحقيقة في شكل محسوس هو في حقيقته أمر غير مناسب للروح»[١٦٠].

وإنّ علينا الآن أن نخوض في الأشكال الجزئية الثلاثة للجميل، وقد قدّم هيغل عرضاً نقدياً للعصور الماضية منذ زمن طويل، تلك التي كانت تمارس فنّاً بدائيّاً، أو بعبارة أفضل: تمارس شيئاً ما قبل الفن(٢٤٣)، وذلك من أجل أن يتصدّى بشكل خفّي إلى الجوانب الرومانسية و«الكاثوليكية» التي كان لها تأثير لا جدال فيه على ذلك الصراع الحادّ الذي عرض الخلفية المحجوبة بهذا القدر أو ذاك من المناقشات الجمالية لهذا العصر. وقد ميّز هيغل، فيما يخصّ الشكل الرمزي، خمس مراحل، حشرها هوطو(٢٤٤) قليلاً أو كثيراً في الرسم الثلاثي المعروف: (١) الوحدة المباشرة للهيئة والدلالة، بمعنى للطبيعة والألوهة، طبقاً للحدس

---

(١٦٠) Ebd., S. 112.

قبل الرمزي الموجود في ديانة النور عند الفرس؛ (٢) التمثيل الخيالي(٢٤٥) للهندوس: وهو شيء ما قبل الفن، نقده هيغل بسبب طابعه الجامح، المسرف، الثمل، الموحش: هو حسب تصوّره ضرب من التأليه الشهواني للمحسوس؛ ومن وراء هذا النقد يدفعنا هيغل إلى التعرّف على الهدف الديني والسياسي، نعني مهاجمة الرومانسيين، من قبيل ج. غورس(٢٤٦) أو ف. شليغل(٢٤٧)، الذين استبدلوا النموذج الهَوَسي ـ اليوناني(٢٤٨) البائد بنحو من الدفاع عن القيمة الأصلية (القريبة من الوحي الأصلي (٢٤٩) البدائي) للعنصر السنسكريتي(٢٥٠) وشعوب الهندستان(٢٥١) ؛ (٣) التمثيل الرمزي (في صميمه) للمصريين القدامى من خلال تحويل المحسوس إلى لغز، يخفي معنى فوق المحسوس؛ (٤) الجلال(٢٥٢)، أكان قائماً على مذهب وحدة الوجود (كما لدى الشعراء الفرس المسلمين) أو مفارقاً (كما في الشعر العبراني)؛ و (٥) النزعة الرمزية الواعية المميّزة لروما والأزمنة الحديثة.

وفضلاً عن ذلك ينكشف لدى هيغل، في توافق بعيد المدى مع آراء كنط في **نقد ملكة الحكم**، وذلك في صلب نسق الفنون الذي ينقسم حسب الأمر المتواضَع عليه إلى خمسة عناوين (المعمار، النحت، الرسم، الموسيقى والشعر)، شيءٌ من الثنائيّة الصريحة: إنّ المعمار خاضع للرمز، في حين أنّ الشعر ـ مملكة الكلمة الواضحة والمضمون الغامض، العلامة المطهَّرة، التي تمكّن الروح من الكلام، حتى وإن كان أيضاً كلاماً لا يزال خاملاً ومن وراء الأمثال والمجازات ـ إنّما يقود اللغة إلى ميدان الجليل. يمكن أن يُفهَم الشعر بوصفه حموضة، تنهش العنصر الرمزيّ من الداخل. وما ينبغي تثبيته هو أنّ الثلاثية «معمار ـ نحت ـ فنون رومانسية» هي في أساسها أمر لا يمكن الدفاع عنه. وحسب التصوّر الهيغلي العام فإنّه قد ينبغي على المرء أن ينطلق من أنّ الرمزيّ (أكان هذا الرمزيّ غير واع أو جليلاً أو واعياً بشكل خطابي) يحيط بميدان الفن برمّته وبالتالي يجب أن لا يوضَع في البدايات بوصفه ضرباً من «ما قبل الفن». وذلك أنّ تعريف المثال بوصفه «ظهوراً محسوساً للفكرة» يتضمّن بعدُ فرقاً قطبياً لا يمكن تجاوزه ما بين الشكل والمضمون (ربّ فرق هو نمطيّ بالنسبة إلى نظرية الماهية، حيث يكون التفريق بين الماهية والمظهر أمراً ذا أهمّية). إمّا أنّه يقع تفضيل الشكل

(كما في الخيال الجامح للهندوس) أو أيضاً تفضيل المضمون [٣٢١](كما في الكلم الهزيل والمثير للخوف للمزامير اليهودية). بين الطرفين الأقصيين توجد بلا ريب تنويعات، من الفرس وديانة النور عندهم إلى حدّ الانحلال الواعي لكلّ أسلوب فنّي من ناحية الرومان الماكرين المستهترين (والإنسان الحديث غير المؤمن).

وفي كلّ الأحوال فإنّ الأمر المهمّ هو أنّ الفن الحقيقي بالنسبة إلى هيغل لا هو فنّ الشكل الرمزي (الذي يبقى بسبب الأخطاء وزيادة في المضمون على حافة الفن)، ولا هو فنّ الشكل الرومانسي في هيئته المنحطّة الحالية، الذي يذهب بشكل «كوميدي» إلى خارج حدود الفن ـ حتى ولو كان يدّعي فضلاً عن ذلك البقاء فيه ـ ، وذلك عبر اختراع مفزع(٢٥٣) لمضامين خاوية بقدر ما أنّ الأشكال المناسبة لها خيالية وعقيمة. أمّا الفنّ الوحيد الذي يعترف به هيغل بإطلاق فهو الفن اليوناني: فنّ الشكل الكلاسيكي. وهذا الشكل لا يقبل الاختزال إلى خطاطة رمزيّة، إلّا أنّه يوجد فيه توافق كامل بين الهيئة والدلالة، بين الطبيعة والروح. وقد يمكن للمرء أن يقول إنّ مفهوم المثال الفني والشكل الكلاسيكي هما شيء واحد بعينه، بحيث إنّ الفن الرمزي في جملته (بالمعنى الواسع، بما في ذلك الرومانسية) إنّما يبدو أقرب لأن يكون زائداً عن الحاجة. فإنّما في اليونان فقط رأى هيغل الوحدةَ المباشرة بين المفهوم والواقع الفعلي(١٦١)، ومثالَ الفنّ وفي الوقت نفسه العرضَ الأوّل للروح المطلق، وبوجه خاص أنّ الفنان الكلاسيكي لا يزرع فقط دلالةً في مادة في متناوله، بل هو يبثّ فيه كلّ الانفعال (٢٥٤) الذي يملأ صدره: القوى الإتيقية والدينية التي من أجلها يمكن أن يكون الفنان روحاً ذاتيّاً، والتي يعترف بها المتفرّج المؤمن (إنّ صورة(٢٥٥) المتفرج البسيط تنتمي إلى الانحطاط الهلينستي(٢٥٦) وقبل كل شيء إلى الحداثة) بوصفها شيئاً يتخلل كلّ مسامّ هذا الأرغوس ذي الألف عين(٢٥٧)، الذي هو العمل الفني.

هذا التوازن العجيب بين أطراف بهذه الكثرة إنّما ظهر، لو اتبعنا

---

(١٦١) Vgl. Ebd., S. 122 und 89.

هيغل، لدى شعب محدّد في وقت محدّد، بل وحدث بالفعل في عدد قليل من الأعمال الفنية الفريدة من نوعها. هل كان يجب أن يتوفّر هاهنا فقط تحالف ـ هو على كل حال عابر جدّاً ـ بين قوى الطبيعة وقوة الروح؟ هذا الحدث المدهش يجب أن يكون فضلاً عن ذلك أمراً لا يمكن تكراره: ليس ثمّة اليوم أيّة إمكانيّة لتجديد المثال اليوناني. فبواسطته لا يستطيع المرء أن يؤسّس أيّة دولة جديدة، فما بالك باستنباط ديانة جديدة، كما لا يزال مطلوباً في أقدم برنامج نسق [للمثالية الألمانية] لسنة ١٧٩٧. أمّا الأسباب الجيدة من أجل الاعتزال النهائي للهوس باليونان(٢٥٨) (ولكن من دون تعويض ذلك بضرب أثيري وأشدّ خطورة من الهوس بالهند(٢٥٩) (فإنّ المرء يعثر عليها ضمن إشارات هيغل حول مقولة نابليون بأنّ التراجيديا الفعلية إنّما تلعب اليوم في ساحة الوغى ومن خلال طلقات المدافع وعند الاقتضاء في السياسة أيضاً.

وعلى نحو براغماتي ومن دون صعوبات، ميّز هيغل الرمزيَّ، من حيث هو بحث (هو من جهة المفعول النهائي بلا جدوى) يهدف إلى التوازن ما بين الهيئة والدلالة، عن الكلاسيكيّ، من حيث هو عثورٌ(٢٦٠) سعيد على هذا التوافق الموضوعي ـ الذاتي (حيث تمنح الفردية الجوهرية نفسها للحدس الحسّي بشكل كامل)، ثمّ ميّز هذا الأخير عن الرومانسيّ، من حيث هو ترميم للوحدة الجميلة والهشّة ما بين المعنى الباطني والهيئة الخارجية؛ إنّ الرومانسيّ مدفوع بروحانيّة خارقة ـ خارقة بسبب أنّها بذلك وعلى نحو عنيد تجمّع وتفكّك المحسوس، بدل أن ترتفع، من خلال الطبيعة التي أخذت صبغة الآلة والتقنية، إلى مستوى الحوار الجدّي للأرواح. وحين أخذ هيغل في التحليل الملموس للعثور السعيد على مثل هذا التوافق المفاجئ، برزت للتوّ مشاكل ومفارقات على نحو لا مرد له. إنّ النحّات اليوناني يبحث في الحقيقة من خلال عمله عن «كيف يكون بعيداً عن كلّ حاجة إلى المتناهي»[١٦٢]. وعلى ذلك ففي أفضل الأحوال، يبلغ المرء إلى هذا عندما يتمّ تحويل المدلول تحويلاً تاماً إلى هيئة(٢٦١) جسمانية ودائمة، بمعنى في شيء متناهٍ(٢٦٢)، يجب على ذلك أن يكون

(١٦٢) Ebd., S. 466 und 356.

قد اضمحلّ في صلب الاشتغال الفنّي اضمحلالاً كاملاً. إنّ تصريح هيغل بأنّ الشيء يستمرّ، في حين أنّ كلّ «تبعيّة للطبيعة وكلّ حالة مرضية» قد تمّ نفيها، بحيث إنّ ما يبقى حصراً هو «خارجيّة لا شائبة فيها»[١٦٣]، ينبغي أن يظهر لنا في مظهر قول غير موفّق إلى حد كبير. إنّ الطبيعة التي هي فضلاً عن ذلك القاعدة المادية للعمل الفني، إنّما تكمن بالنسبة إلى هيغل في أنّها في داخلها هي عرضيّة(٢٦٣) وخارجة عن ذاته[١٦٤]. ومن جهة أخرى تخلّى هيغل صراحةً عن ضرورة اتفاق الفكرة المنطقية للحياة مع مثال الجمال؛ وهذا موقف صحيح: إذ كلّما حاول الفنان أن يحذف كلّ ما هو عرضيّ وخارجيّ في عمله (إلى حدّ المبتذل(٢٦٤) الخاوي للنزعة الهلينية(٢٦٥) أو للكلاسيكية الجديدة)، حتى يمكن للقوام الروحي أن يظهر سلطانه فيه، كلّما كان ينبغي عليه أن يزجّ بهذا القوام(٢٦٦) في مضمون(٢٦٧) يصعب عليه قياده.

هذا هو السبب الحقيقي والأعمق لأطروحة «نهاية الفن»، هذه النهاية ـ وهي نهاية لشيء هو في قراره لم يوجد قط ـ هي وثيقة الصلة مع المجيء الضروري للدين المطلق الموحى به، الذي فيه يقبل الإله الوحيد أن يُقتل من قِبل البشر، من أجل أن يستطيع الانبعاث من جديد بوصفه روحاً محضاً أكثر ومطلقاً أكثر[٣٢٢]. أليس هذا، في الظاهر على الأقلّ، هو الانتصار على الطبيعة وطابعها الخارجي؟ فإنّما لهذا السبب يتمّ تذكّر هذه التضحية في العشاء المقدس(٢٦٨)، الذي فيه يتمّ تدمير العنصر المادّي، أي الخبز والخمر، تدميراً فيزيائيّاً (الأكل الروحي(٢٦٩))، أثناء تلفّظ الكلمات الطقوسية. هنا تظهر كلّ طبيعيّة في لحظة ما شيئاً للزوال، وإنّما على هذا النحو فقط يتحوّل الإله إلى روح، من جهة ما ينضوي عنه «ثوبَه» الفرديّ، على نحو بحيث إنّه يحثّ كلّ البشر، الذين هم إخوته، على أن يفعلوا مثله، أي على أن يتعلّموا أنّ الأرض لم تعد صالحة للسكن، كما عبّر عن ذلك ريلكا(٢٧٠) في معنى عميق ولكن ملغّز.

---

(١٦٣) Ebd., S. ProductID465 f465 f.

(١٦٤) Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (1830), § 250; HW, S. 34.

بذلك استطاع هيغل، انطلاقاً من هذه الحداثة المسيحية، التي هي بالمعنى الحرفي مضادّة للطبيعة، أن يفسّر تجربة معيشة هي عادية بقدر ما هي غير منتظرة: «أنفاس العذاب ورائحتها، التي أحسّ بها رجال بارعون أمام الجمال الكامل الذي يبلغ إلى حدّ السحر في أصنام القدماء نفسها»[١٦٥]. من أين تأتّت هذه الكآبة التي «ننسبها» إلى الرخام الكلاسيكي البارد؟ بالنسبة إلى الآلهة ذاتها، ليست الهيئة الخاصة وحلقاتها الخاصة حسب هيغل غير ملحق زائد عن الحاجة[١٦٦]. أمّا بالنسبة إلينا، نحن قرّاء كتاب **المنطق**، فنحن أنفسنا لسنا الآلهة التي تشعر بهذا العذاب. نحن أنفسنا ننظر إلى هذه التماثيل كأنّما هي عتبة متحجّرة غير ممكنة ما بين المهمّة السطحية الباقية على مستوى الجلد وبين السكون الذي يخيّم على وجه الصورة(٢٧١) في ذاتها. نحن أناس الحداثة نمتلك عيناً إضافيّة: إنّها عين الوعي، التي بها نستطيع أن نفكّ شفرة قدر اليونان في سكينة المنحوتات اليونانية وأن نقرأه، نعني أفول طبيعة، هي على ذلك لا تستطيع لا أن تموت ولا أن يُضحّى بها، من أجل أنّها لا تبدي أيّة مقاومة، من أجل أنّها تتفادى كلّ صراع ولهذا السبب هي غير قادرة على استشعار الألم. بذلك ينبغي على التضحية أن تكون تضحية عليا: تضحية الروح المتناهي من أجل الروح اللّامتناهي على المذبح الطبيعي. إنّ الآلهة اليونانية القديمة لا يزعزعها شيء، كما يظلّ الرخام الذي في تماثيلها ثابتاً لا يتغيّر. هي لا تستطيع ولا يحقّ(٢٧٢) لها أن تموت، على الضدّ من الإله المسيحي، ولهذا السبب هي لا يمكنها أن تجرّب بهجة المصالحة. إنّه فقط عند عتبة المسيحية، في التراجيديا اليونانية الكبرى، أمكن التعرّف ببطء على هذا الاستعداد للتضحية لدى الأبطال. بيد أنّه بذلك قد تمّت إعادة صياغة قانون القوى الإتيقية(٢٧٣) التي لا «تتألّم» إلّا بالنيابة، مثلما يسمح روح العالم الذي يظل عندئذ سليماً بأن تُضحّي المصالح والحياة الفردية بنفسها.

ماذا تبقّى لنا عندئذ من بلاد اليونان؟ أو، وهو في الأساس الشيء

(١٦٥) Hegel, Ästhetik. Hrsg. V. F. Bassenge, Bd. I, S. 467 und 357.

(١٦٦) Vgl. Ebd.

نفسه: ماذا تبقّى لنا من الفن؟ من هذه البلاد التي هي غير قادرة على استشعار الألم الأقصى، غير قادرة حقّاً، أي روحيّاً، على الموت وعلى البعث ـ مثلما يقول «المسيح» الحصيف وبعيد الغور، الذي هو هيغل ـ ، من بلاد اليونان لم يبق لنا سوى أن نحتفظ بذكرى جمال قد فُقد إلى الأبد، جمال هو، حسب مقولات هيغل المنطقية، غير ممكن، وعلى ذلك هو يستمرّ في البقاء، تقريباً مثل وثن قديم(٢٧٤)؛جمال عبثي،لم يعد له أيّ مكان في عالمنا وكذلك يجب أن لا يكون له من مكان، وذلك أنّه «لا شيء يمكن أبداً أن يكون ولا أن يصير أجمل»[١٦٧]. وعلى الأرجح كان يمكن لهيغل أن يقول في نفسه، عند إملاء هذه الكلمات، «بفضل الله»، بفضل الإله ـ الإنسان، بفضل المصلوب، الذي عاد بعدُ إلينا والذي يعود إلينا من جديد، من دون أن يكون علينا أن ننتظر الرجعة الثانية، ولكن الذي لم يعد يعود بوصفه إنساناً ـ بوصفه فرداً ـ بل منذ الآن بوصفه روحاً.

هذا يمكن أن يكون المفتاح كي نفهم الكآبة والوجيعة التي لا بدّ من أن يستشعرها تقريباً بشكل اضطراري كلّ قارئ لدرس الجماليات. هل فشل الفن هو بالفعل إخفاقُ روحٍ ما، هو غير قادر على أن يمتحن الألم والتضحية بشكل جدّي؟ أليس هو بالأحرى الروح الحديث الذي يشعر بشكل خانق أنّه بفقدان هذا الموضع العبثي «بلاد يونان»، الذي يحلم به، والذي اخترعه من أجل مواساة الضمير المعذّب الذي يؤنّبه، هو قد فقد أيضاً الإمكانية الأخيرة لأنْ يشعر بنفسه بوصفه فرداً وفي الوقت نفسه بوصفه دماً وناراً، طبيعةً وروحاً؟ إنّ الفرد الذي طوعاً وكرهاً(٢٧٥)عرّض نفسه للتفتّت الآلي والطقوسي للمجتمع الحديث، والذي اقتسم وظائفه على مدى القطاعات المختلفة للروح الموضوعي، إنّما يحاول من دون شكّ أن ينقذ حميميّةً(٢٧٦) خارجيّة،أو، كما يقول هيغل في نحو من المفارقة، «خارجيّةً لا تشوبها شائبة»، وتحديداً كما لو كان الكائن الخارجي غير مرتبط قبلُ بشائبة ما. هل يعني ذلك أنّ الفن، الذي هو على هذا النحو «غير منطقي» بقدر ما هو «طبيعي» وضروري جدّاً»، هو

---

(١٦٧) Vgl. Ebd.

لدى هيغل تعويض عن الوضع العامّي(٢٧٧)، الرأسمالي والبورجوازي للعالم، الذي لا يمكن أمامه حتى لفيلسوفنا الجليدي تفادي أن يفوته النواح «الرومانسي» الوحيد على الأرجح الذي يمكننا أن نسمعه لديه؟

«إنّ المصلحة في وجود هكذا كلّية فرديّة ووجود استقلالية حيّة فعليّة، والأهمّية التي تكتسيها بالنسبة إلينا هو أمر لن نتخلى عنه ولا يمكننا أن نتخلى عنه، حتى ولو كان بمقدورنا أن نتعرّف إلى الطابع الجوهري والمتطوّر للظروف في نطاق الحياة السياسية والمدنية المنظّمة، بوصفه أمراً على قدر من المنفعة والمعقولية» [١٦٨].

هذا ما كتبه هيغل حين كان يكتب عن عصر الأبطال، الذي هو في الحقيقة لم يوجد أبداً [٣٢٣]، عصر ضمنه يشكّل الأبطال، من جهة ما هم تماثيل حيّة متناغمة مع ذاتها، هويةً جوهرية فعلية ومن خلال أفعالهم البطولية هم يحقّقون الكونيّة التي تشتعل في صدروهم ـ كما كتب على هذا النحو عن ضرورة التمسّك بهذه الأعمال البطولية في الأدب بغرض تكوين الشبيبة (أو اختراعها؟)، وذلك كنحو من التكريم الأخير لما لم يعد يمكن لأحدٍ أن يستطيعه مرة أخرى.

فيليكس ديوك

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Esser, Andrea. (ed.). *Autonomie der Kunst?: Zur Aktualitavon Kants A.* Mit Beitravon Wolfgang Bartuschat [et al.]. Berlin: Akademie Verlag, 1995.

Franzini, Elio. *Estetica e filosofia dell'arte.* Milano: [n. pb.] 1999.

Giglioti, G. «Il rispetto di un tulipano: Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà.» *Rivista di storia della filosofia*: vol. 50, no. 1, 2001.

Kulenkampff, Jens (ed.). *Materialien zu Kants «Kritik der Urteilskraft».* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974.

---

(١٦٨) Ebd., S. 194.

McCloskey, Mary A. *Kant's Aesthetic*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press, 1987.

Parret, Herman (ed.) *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998.

Poggi, Stefano. *Il genio e l'unità della natura: La Scienza della Germania romantica (1790-1830)*. Bologna: Il Mulino, 2000.

Recki, Birgit. *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 2001.

Scaravelli, L. *Scritti kantiani*. Firenze: La Nuova Italia, 1968. (Opere; Bd. 2)

Spremberg, Heinz. *Zur Aktualität der Ästhetik Immanuel Kants: Ein Versuch zu Kants ästhetischer Urteilstheorie mit Blick auf Wittgenstein und Sibley*. Frankfurt A. M.; Berlin: P. Lang, 1999.

Teichert, Dieter. *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft: Ein einführender Kommentar*. Paderborn: F. Schöningh, 1992.

Vossenkuhl, W. «Schönheit als Symbol der Sittlichkeit. Über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant.» *Philosophisches Jahrbuch*: vol. 99, no. 1, 1992.

حول شلنغ

Barth, Bernhard. *Schellings Philosophie Der Kunst: Göttliche Imagination Und asthetische Einbildungskraft*. Freiburg; München: K. Alber, 1991.

Beierwaltes, W. «Einleitung.» in: F. W. J. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*. Stuttgart: Reclam, 1982.

Hennigfeld, Jochem. *Mythos und Poesie: Interpretationen zu Schellings Philosophie der Kunst und Philosophie der Mythologie*. Meisenheim; Glan: Hain, 1973.

Jähnig, Dieter. Schelling: Die Kunst in der Philosophie. [Pfullingen]: Neske [1966]. 2 vols.

Vol. 1: *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*.

Vol. 2: *Die Wahrheitsfunktion der Kunst*.

Jaeschke, Walter (ed.) *Der Streit u die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hamburg: Meiner, 1999.

Knatz, Lothar. *Geschichte-Kunst-Mythos: Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*. Würzburg: Konigshausen and Neumann, 1999.

Lypp, Bernhard. *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft; zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus*. [Frankfurt am Main]: Suhrkamp, [1972]

Schneider, Wolfgang. *Ästhetischeontologie: Schellings Weg des Denkens zur Identita*. Frankfurt am Main; Bern: P. Lang, 1983. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie; Bd. 104)

Sziborsky, Lucia. «Einleitung.» in: F. W. J. Schelling, *Über das Verhader bildenden Künste zu der Natur*. Edited by Lucia Sziborsky. Hamburg: Meiner, 1983. (Philosophische Bibliothek; Bd. 344)

Wanning, Berbeli. *Konstruktion und Geschichte: Das Identitätssystem als Grundlage der Kunstphilosophie bei F. W. J. Schelling*. Frankfurt am Main: Haag and Herchen, 1988.

حول هيغل

Bradl, Marschall. *Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel*. München: Fink Verlag, 1998.

Bras, Gérard. *Hegel et l'art*. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

De Vos, L. «Das Ideal: Anmerkungen zum spekulativen Begriff des Schönen.» in: Andreas Arndt, Karol Bal und Henning Ottmann, eds., *Hegels Ästhetik: Die Kunst der Politik - Die Politik der Kunst*. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

Duque, Felix. «Die Rolle der Vernunft in der symbolischen Kunstform bei Hegel.» *Hegel Studien*: vol. 34, 1999.

Gethmann-Siefert, Annemarie. *Die Funktion der Kunst in der Geschichte: Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*. Bonn: Bouvier, 1984. (Hegel-Studien; Beiheft 25)

Gethmann-Siefert, Annemarie. Hegels These vom Ende der Kunst und der «Klassizismus» der Ästhetik.» *Hegel-Studien*: vol. 19, 1984.

Gethmann-Siefert, Annemarie und Otto Pöggeler (eds.). *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*. Bonn: Bouvier, 1986. (Hegel-Studien. Beiheft; 27)

Haas, Bruno. Die freie Kunst: Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiösen. Berlin: Duncker und Humblotm, 2003.

Helferich, Christoph. *Kunst und Subjektivität in Hegels Ästhetik*. Kronberg: Cornelsen Vlg Scriptor, 1976.

Henrich, Dieter. *Fixpunkte: Abhandlungen Und Essays Zur Theorie Der Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.

Kaminsky, Jack. *Hegel on Art: An Interpretation of Hegel's Aesthetics*. Albany, NY: State University of New York, 1962.

Paetzold, Heinz. *Ästhetik des deutschen Idealismus: Zur Idee Ästhetischer Rationalitabei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer*. Wiesbaden: F. Steiner, 1983.

Peres, Constanze. *Die Struktur der Kunst in Hegels Ästhetik*. Bonn: Bouvier, 1983. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und PaBd. 178)

Schüttauf, Konrad. *Die Kunst und die bildenden Künste: Eine Auseinandersetzung mit Hegels Ästhetik*. Bonn: Bouvier, 1984. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik; Bd. 186)

تعليقات المترجم
(وهي مشار إليها في صلب النص بأرقام موضوعة بين قوسين)

(١) «Ästhetik»

(٢) Aisthesis

(٣) Wolff

(٤) *Aesthetica*

(٥) باللاتيني في النص الألماني: *cognitio rationalis*

(٦) die Sinnlichkeit. بالمعنى الحرفي هي «المحسوسية» في تناظر مع «المعقولية».

(٧) der rationalistische Sensualismus

(٨) the Sublime

(٩) *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful.*

(١٠) das Erhabene

(١١) Erhabenheit

(١٢) der Irokesische *Sachem*. ـ أصل العبارة تعود إلى ثقافة هنود أمريكا: بالإنكليزية «*the Iroquois*» لفظة تشير إلى اتحاد مكوّن من خمس قبائل من الهنود الحمر كانت تسكن في الأصل الجزء الشمالي من مدينة نيويورك. و«*sachem*» لفظة تعني «القائد في زمن السلم» وهو قائد بالوراثة وقائد أخلاقي فقط وليس له سلطة قسرية. وهو يختلف عن القائد في زمن الحرب الذي يمكن انتخابه من خارج القبيلة.

(١٣) das Angenehme

(١٤) das Wohlgefallen

(١٥) das Gemüt. لفظة متعددة المعاني، تشمل دلالات الوجدان والقلب والعاطفة والبال والنفس ولكن أيضاً العقل والروح. .

(١٦) affizieren. التأثّر في معنى التعرّض لأثر أو إصابة بشيء ما.

(١٧) Sinnlichkeit

(١٨) Erkenntnis und Wissen

(١٩) bestimmend. لفظ يستعمله كنط للإشارة إلى السلوك النظري المنتج للمعرفة الموضوعية: المعيِّن للظواهر حسب قوانين الضرورة الطبيعية.

(٢٠) mitteilungsfähig

(٢١) Korrelat

(٢٢) لفظ هو في أصله (داخل مدوّنة كنط) بخطّ مائل.

(٢٣) das Object -

(٢٤) die Normalidee. ـ فكرة المعتاد أو المألوف أو القياسي أو الطبيعي. . . أو الفكرة المعيار أو المعيارية.

(٢٥) Polyklets Doriphorus

(٢٦) Myrons Kuh

(٢٧) Beispiel

(٢٨) «Sollen»

(٢٩) Gemüt

(٣٠) das Erhabene . في معنى المنظر «العظيم» والشعور «السامي» والفكرة «الجليلة» والأسلوب «الرفيع»...

(٣١) Bestimmung

(٣٢) Sinnlichkeit

(٣٣) في معنى : جلالة الله.

(٣٤) erhaben . يستثمر كنط هنا المعنى الأصلي للفظ الألماني.

(٣٥) Schätzung

(٣٦) *opinio communis*

(٣٧) ein Kopf

(٣٨) die Gebärde . في معنى الإيماءة أو الإشارة باليد.

(٣٩) das Schema

(٤٠) disputieren

(٤١) Das Substrat

(٤٢) das Gemüth

(٤٣) Heteronomie

(٤٤) Versinnlichung

(٤٥) Sinnlichkeit

(٤٦) *Morgenblatt für gebildete Stände*

(٤٧) صورة أو سكة تُسكّ تشير إلى ضريبة تُدفع للدولة.

(٤٨) *die Gräfin. Der Graf* هو لقب شرف ألماني مثل «الكونت» عند الفرنسيين.

(٤٩) die Gräfin von Montgelas

(٥٠) Johann Peter von Langer

(٥١) *Allgemeine Zeitung* . الجريدة العامة أو المشتركة أو الجمهورية . . .

(٥٢) Jähnig

(٥٣) Schneider

(٥٤) Barth

(٥٥) Beierwaltes

(٥٦) Marquard

(٥٧) Ästhetisierung . عملية فرض الطابع الاستطيقي على الفن أو اعتبار الفن ظاهرةً استطيقيةً أو ردّ الفن إلى الاستطيقا.

(٥٨) Entmythologisierung

(٥٩) Entübelung

(٦٠) das Subjektive

(٦١) das Bewusstlose

(٦٢) das Bewusste

(٦٣) reflektieren . ـ علينا أن نضع في الاعتبار أن هذا اللفظ يحتمل أيضاً المعنى البصري للانعكاس: **التفكّر** بوصفه ضرباً من **انعكاس** الوعي على **نفسه**.

(٦٤) Vergegenständlichung

(٦٥) vergegenständlicht sich . تتخذ شكل الموضوع أو تصبح موضوعاً أو تنظر إلى ذاتها بوصفها موضوعاً.

(٦٦) das Angeschaute

(٦٧) das Identische . المطابق أو الذي هو هو.

(٦٨) *Techne* . الأغلب أن اللفظ مذكور هنا عن اليوناني.

(٦٩) die *Poesie*

(٧٠) Paul Klee

(٧١) *Unendlichkeit*

(٧٢) Erhabenheit . في معاني السموّ والجلال والإبداع . . .

(٧٣) reflektiert . هذا اللفظ يحتمل المعنيين.

(٧٤) reflektierbar

(٧٥) ـ die Odyssee des Geistes . ـ هو وشاح إزيس، من ألوهة سايس (*Saïs*).

(٧٦) Phantaisie

(٧٧) der Widerschein

(٧٨) ein Indefferenzpunkt

(٧٩) der Potenz . القوة الدافعة بالمعنى الكهربائي أو الأسّ بالمعنى الرياضي.

(٨٠) Totalität

(٨١) Potenzen

(٨٢) Potenz

(٨٣) Potenzen

(٨٤) epochal

(٨٥) Erhabenheit

(٨٦) allegorisch

(٨٧) ideell

(٨٨) Allegorie

(٨٩) Erhabenheit

(٩٠) *Subsumtion*

(٩١) Universalität

(٩٢) Sulzer

(٩٣) gebildet

(٩٤) die Anmut

(٩٥) das *Universum*

(٩٦) *Potenz*

(٩٧) *stattfinden* . من الواضح أن شلنغ يستثمر بنية الفعل الألماني

الذي يعني في العام «وقع» و«حدث»، ولكن بالمعنى الحرفي هو يعني «وجد بدلاً» أو استعاض عن شيء بشيء.

(٩٨) der Reflex

(٩٩) die *Plastik*

(١٠٠) ist = Idee

(١٠١) Winckelmann

(١٠٢) werktätig

(١٠٣) das Vorbild

(١٠٤) باللاتينية في النص: *natura naturata*

(١٠٥) باللاتينية في النص: *natura naturans*

(١٠٦) F. Schlegel

(١٠٧) Individuation

(١٠٨) transzendieren

(١٠٩) vernichten

(١١٠) die Niobe. اسم ربة يونانية جميلة وملكة طيبة الأسطورية في الميثولوجيا اليونانية.

(١١١) Michelangelo

(١١٢) Correggio

(١١٣) Tizian

(١١٤) Raphael

(١١٥) Sinn

(١١٦) das Wesen

(١١٧) Seyn

(١١٨) F. Tieck

(١١٩) Schiller

(١٢٠) *Faust*

(١٢١) Heinrich Heine

(١٢٢) *Reisebildern*

(١٢٣) August von Platen . ـ شاعر غنائي ألماني (١٧٩٦ ـ ١٨٣٥).

(١٢٤) *Epikureich Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens.*

(١٢٥) *Musenalmanach für das Jahr 1802* . ـ في معنى التقويم الفلكي، والموزية *(die Muse)* هي إحدى ربات الفن في الميثولوجيا اليونانية. والأغلب أن كلمة «der Almanach» هي من أصل عربي وتعود إلى كلمة «المناخ»، مأخوذة هنا في معنى التقويم أو الرزنامة.

(١٢٦) Bonaventura.

(١٢٧) die Dresdener Gemäldegalerie

(١٢٨) P. O. Runge.

(١٢٩) Steffens

(١٣٠) Lothar Knatz

(١٣١) etatistisch . ربما نسبة إلى «Etatismus» (تغليب «نزعة الدولة»).

(١٣٢) der Gehalt

(١٣٣) dinglich

(١٣٤) das Dingliche

(١٣٥) der Inhalt

(١٣٦) sich entäussern . ـ بالمعنى القانوني: تنازل عن حقه تنازلاً تاماً. والقصد هو الاستلاب أو الاغتراب.

(١٣٧) aufgehoben

(١٣٨) Plastizität

(١٣٩) Allegorie

(١٤٠) antithetisch

(١٤١) Melodie

(١٤٢) Harmonie

(١٤٣) bukolisch . شعر ريفي أو متعلق بالرعاة.

(١٤٤) betrachten

(١٤٥) Gemeinschaft . جماعة أو أمّة.

(١٤٦) «bei uns»

(١٤٧) vergegenwärtigt sich

(١٤٨) Entäusserung

(١٤٩) das «Wir»

(١٥٠) der Abstieg

(١٥١) die *Kraft*

(١٥٢) beseelen

(١٥٣) Einsicht

(١٥٤) «Lichtwesen»

(١٥٥) das «Wesen»

(١٥٦) pantheistisch

(١٥٧) der Werkmeister

(١٥٨) der «Demiurg» . من اليوناني «*dêmiourgos*» ـ أي «المهندس المعماري». وهو اسم أطلقه الأفلاطونيون على الإله الصانع للعالم.

(١٥٩) «Äusser/Inner»

(١٦٠) «Ässerung»

(١٦١) باليوناني ومعنى اللفظ «*energeia*» ـ «قوة قيد الفعل» أو «ما هو بالفعل».

(١٦٢) *reflexiv* . هو تفكّر في شكل انعكاس باطني للوعي على نفسه.

(١٦٣) äusserlich

(١٦٤) das «Fleisch»

(١٦٥) der *Körper*

(١٦٦) *Das 'Selbst'*

(١٦٧) *Selbstzerstörung*

(١٦٨) sie

(١٦٩) الوعي.

(١٧٠) anthromorpher . من اليوناني: «anthropos» (إنسان) و«morphê» (الشكل أو الصورة). وفي المصطلح العربي الكلاسيكي: القول بالتشبيه.

(١٧١) phytozoomorphisch . لفظ مركّب من: «phyto» (من اليوناني phuton أي النبات) و«zoo» (من اليوناني zôon أي الحيوان) و«morphisch» (من اليوناني morphê أي الشكل أو الصورة).

(١٧٢) das Bild

(١٧٣) anthropomorph

(١٧٤) Stilisierung

(١٧٥) باللاتيني في النص: *verbum interius*

(١٧٦) باللاتيني في النص: *verbum prolatum*

(١٧٧) der Bacchische Wein . نسبة إلى إله الخمر عند اليونان، باخوس (*Bacchus*).

(١٧٨) das Orakel

(١٧٩) der *Kultus*

(١٨٠) «Säkularisierung»

(١٨١) Pantheon . مجمع الآلهة عند اليونان.

(١٨٢) attisch . أصل اللفظ اليوناني هو «attikos» ـ ما هو منسوب إلى أتيكا، إلى أثينا والأثينيين.

(١٨٣) das 'Selbst'

(١٨٤) ـ Pathos . باليوناني: انفعال، هوى، شعور.

(١٨٥) der Schauspieler

(١٨٦) repräsentiert

(١٨٧) ما بين المعقّفين هو إضافة من كاتب هذا الفصل عن هيغل، ورمز إلى اسمه بحرفي «ف. د.» أي فيليكس ديوك (Félix Duque).

(١٨٨) die offenbare Religion ليس الدين «المنزّل» أو «الموحى به» (geoffenbarte Religion) الذي لا يزال ينطوي على طابع غيبي أو سرّي أو غير مفهوم، بل الدين الواضح، البيّن، الصريح.

(١٨٩) das Subjekt

(١٩٠) Sitte

(١٩١) Leiblichkeit

(١٩٢) Einzelheit

(١٩٣) Bild

(١٩٤) *Gemachtes*

(١٩٥) *Besonderheit*

(١٩٦) ein Pathos

(١٩٧) Arbeiten

(١٩٨) der Meister

(١٩٩) *Erhabenheit*

(٢٠٠) Innigkeit

(٢٠١) weltlich

(٢٠٢) einheimisch

(٢٠٣) ein Jenseits

(٢٠٤) *andächtig*

(٢٠٥) Talismane

(٢٠٦) Sinnlichkeit

(٢٠٧) das *Offenbaren*

(٢٠٨) *Disseits und Jenseits* ـ بالمعنى الطوبيقي: من هذه الناحية ومن تلك الناحية الأخرى. لكنّ المصطلحين لهما معنى ديني: هو «الدنيا» و«الآخرة».

(٢٠٩) *offenbar machen*

(٢١٠) der «Gehalt»

(٢١١) der «Inhat»

(٢١٢) der *begeisterte Geist*

(٢١٣) das Fuchtbare

(٢١٤) القصد هو المصطلح اللاتيني «pulchrum» إلى جانب بقية أعضاء المعجم المدرسي الأوروبي (*ens*/ الموجود، *unum*/ الواحد، *bonum*/ الخير، . . .).

(٢١٥) die Transzendentale

(٢١٦) ens، *aliquid*، *unum*، *verum* و*bonum* هي مصطلحات لاتينية تشير توالياً إلى: موجود، شيء ما، واحد، حق، خير.

(٢١٧) die *Prosa der Welt*

(٢١٨) Gehalt

(٢١٩) Korresondenz

(٢٢٠) Aufhebung

(٢٢١) Signifikant

(٢٢٢) Signifikat

(٢٢٣) *Hochromantik*

(٢٢٤) Creuzer

(٢٢٥) Dahl

(٢٢٦) H. G. Hotho

(٢٢٧) «Richtigkeit»

(٢٢٨) «Natürlichkeit»

(٢٢٩) die Klassik

(٢٣٠) *Expressivität*

(٢٣١) Des Inhalts und Gehalts

(٢٣٢) إضافة من المؤلف وليس كلام هيغل.

(٢٣٣) Sinnlichkeit

(٢٣٤) باللاتيني في النص: *per definitionem*.

(٢٣٥) *Reflexives* بالمصطلح المنطقي هو «تفكّريّ» ولكنّ الأغلب أن هيغل يقصد هنا المعنى الأصلي أي المعنى البصري من قبيل انعكاس الضوء.

(٢٣٦) Reflexion

(٢٣٧) *Ästhethisierung der Politik* ـ لهذه العبارة دلالة نقدية خطيرة جدّاً وليس لها دلالة جمالية بالمعنى الإيجابي. مزاولة السياسة كعمل فنّي أمر يؤدي إلى كوارث أخلاقية، لأنّه يعطّل المعايير القانونية ويسقط الحاجة إلى العدل.

(٢٣٨) totalitarisch شمولية.

(٢٣٩) «realexistierend»

(٢٤٠) die «entartete Kunst» بالمعنى الحرفي: الذي فسد نوعه.

(٢٤١) erhaben

(٢٤٢) der Führer

(٢٤٣) eine Vorkunst

(٢٤٤) Hotho

(٢٤٥) *phantastisch*

(٢٤٦) J. Görres

(٢٤٧) Fr. Schlegel

(٢٤٨) graechomanisch ـ

(٢٤٩) *Uroffenbarung*

(٢٥٠) Sanskrit

(٢٥١) Industal

(٢٥٢) die *Erhabenheit*

(٢٥٣) teratologisch

(٢٥٤) das *pathos*

(٢٥٥) die Figur

(٢٥٦) hellenistisch

(٢٥٧) *Argos* اسم راع للبقر في الميثولوجيا اليونانية، له ألف عين، يسهر في السماء على مراقبة كوكبات الدب الأكبر والدب الأصغر.

(٢٥٨) *Graechomanie*

(٢٥٩) *Indomanie*

(٢٦٠) *Finden* عثر عثوراً على الشيء ووجد الشيء وجداناً.

(٢٦١) Figur

(٢٦٢) *Endliches*

(٢٦٣) kontingent

(٢٦٤) der *Kitsch*

(٢٦٥) Hellenismus

(٢٦٦) Gehalt

(٢٦٧) Inhalt

(٢٦٨) Eucharistie العشاء الرباني أو القربان المقدس، ـ احتفال المسيحيين بموت المسيح وانبعاثه، من خلال اقتسام الخبز والخمر كرمزين إلى جسد المسيح ودمه. وهو تذكير بالعشاء الذي تناوله المسيح بصحبة تلاميذه عشيّة آلامه (لوقا ٢٢: ١٩؛ ومتى ٢٦: ٢٦، ومرقس ١٤: ٢٢...).

(٢٦٩) باللاتيني في النص: *manducatio spiritualis.*

(٢٧٠) Rilke

(٢٧١) Figur

(٢٧٢) *dürfen*

(٢٧٣) ethisch

(٢٧٤) ein *Fetisch*

(٢٧٥) باللاتيني في النص: *volens nolens.*

(٢٧٦) *Intimität*

(٢٧٧) prosaïsch

الفصل الحادي عشر

الإسهام الفلسفي للرومانسية الألمانية المبكرة (الأولى) ولهلدرلين (ص ٣٢٦)

ص ٣٢٦ ـ ٣٥٢

الثلاثاء ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠

استُعمل مفهوم «الرومانسية المبكرة» لأداء وظيفة تنظيمية من طبيعة تاريخية روحية لتمييز تيار ثري التأثير في الحياة الثقافية الألمانية خلال نهاية القرن الثامن عشر. ومن بين المنتسبين إلى الحلقة الضيقة للرومانسية الباكرة يعد في المقام الأول الأَخَوان أوغست فيلهلم (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥) وفريدريش (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩) شليغل. ومعهما صاحبة العمر كارولين ميكائيل (١٧٦٣ ـ ١٨٠٩) التي تزوجت أولاً أوغست فيلهلم، ثم لاحقاً فريدريش شليغل، جوزف شلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤)، ودوروتيا فايت (١٧٦٤ ـ ١٨٣٩) أخت موسى بن مندل التي جمع الزواج بينها وبين فريدريش شليغل. كما ينتسب إلى هذه الحلقة التي اجتمع أفرادها في يينا في النصف الثاني من عقد ١٧٩٠ فريدريش فون هاردنبرغ الذي اختار نوفاليس اسماً تنكرياً (١٧٧٢ ـ ١٨٠١)، ولودفش تيك (١٧٧٣ ـ ١٨٥٣) وفيلهلم هاينرش فاكنرودر (١٧٧٣ ـ ١٧٩٨) وأوغست لوغفش هولزن (١٧٦٥ ـ ١٨١٠). ويعدّ فريدريش دانيال أرنست شلايرماخر (١٧٦٨ ـ

١٨٣٤)، في فترة الرومانسية الباكرة هذه، من محيط هذه الحلقة المقرّب باعتباره محاوراً دائماً وصديقاً حميماً لأعضائها. وعلى أساس الكثير من التوازي المضموني مع (فكر هذه الحلقة) فإن عمل فريدريش هلدرلن (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣) غالباً ما تمّت مقارنته مع الرومانسية الباكرة لحلقة يينا بل وأُوِّل حتى شكّلا من الفكر الرومانسي الباكر. لكن هلدرلن إذا ما استثنينا بعض لقاء اتفاقي مع نوفاليس ليس له في الحقيقة أي اتصال مباشر مع حلقة شليغل. لكنه من دون شك كان ذا صلة مع أشخاص من محيط الحلقة، مثل: فيشته ونيتهمر وشلنغ.

إن رومانسية يينا الباكرة هذه التي تمتد لمدة زمنية قصيرة مدة نصف عقد تقريباً يحدّدها نزول الأخوين شليغل في يينا سنة ١٧٩٦ و١٨٠٠ خلال توقف مجلة **أَثنُويمْ** التي أسّسها الأخوان شليغل سنة ١٧٩٨ أداة نشر توقفها عند موت نوفاليس سنة ١٨٠١ وسنة ١٨٠٢ بسبب انتقال فريدريش شليغل إلى باريس.

وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار خاصيةً مضمونيةً مميزةً للفلسفة الرومانسية الباكرة وهي أنها احتوت حتى في هذه الفترة الوجيزة على طموحات مختلفة وتراكمت فيها التأثيرات وتغيّرات المواقف عند المؤلفين الأفراد. وينبغي أن يتعلّق الأمر هنا بالمساهمة الفلسفية الصريحة للرومانسية الباكرة. لذلك فنظرنا سيتوجه إلى أولئك الرومانسيين الأوائل الذي عبروا بأنفسهم عن طموحاتهم الفلسفية وتركوا مصنفاً بعدهم يعتمد عليه أساساً عرضنا هذا. ولا يشمل القصد بالمصنف هنا الأعمال الشعرية ذات المضمون الفلسفي المضمر وخاصةً عند هلدرلن ونوفاليس.

إن الفلاسفة الرومانسيين الأوائل الذين نعالج فكرهم هنا لهم الفلسفة الخاصة التي اعتبرت مثالية. أما أي نوع من المثالية الممثّلة في كل حالة فذلك ما ينبغي أن نستقصيه بالتفصيل. كما إن ضمّ الأشخاص المعينين تحت مسمّى الرومانسية الأولى ليس بالأمر ذي الدلالة البينة وهو يرتهن بمقدار ضبط الإطار (تضييقاً أو توسيعاً) كما في حالة هلدرلن أو شلنغ اللذين يتنزلان بين الرومانسية الأولى وهيغل. وبمنظور معين يمكن أن يعتبر فيشته نفسه (بسبب تحديده لوظيفة الخيال ونظرية التوق

اللامتناهي) وهيغل الباكر (مصنفاته الدينية الأولى) من الرومانسيين الأوائل. كما إن برنامج النسق الأقدم للمثالية الألمانية الذي يوجد بخط هيغل والذي من المحبذ أن يُعتبر منتجاً فكرياً مشتركاً بين هيغل وشلنغ وهلدرلن يشير إلى موازيات مضمونية مع الرومانسية الأولى. واستناداً إلى هذه الأمثلة فإنه من المفهوم أن يكون التمييز الداخلي خلال الفترة المسماة بالفلسفة الألمانية الكلاسيكية أي المثالية الألمانية بين الفلسفة المتعالية والرومانسية والمثالية المطلقة... إلخ، هي في الحقيقة التمييزات التي قامت بها الأطراف ذات الصلة حتى يبرزوا نوعية مواقفهم الفلسفية. لكنها تفقد حدة الفروق بينهم بفضل المشتركات المضمونية والتلقي المتبادل ولا يمكن أن تكون إلا أبنيةً مساعدة تمكن من تحديد توجه أول غير دقيق.

سنثير في ما يلي الوجوه المميزة للتفلسف الرومانسي الباكر وجوهه التي تحمل في الحقيقة من جهة مثاليته الفلسفية ولكنها بذلك تتحدّد بما يفصلها عن أشكال أخرى من المثالية هي التي تكوِّن التوجه الفلسفي النوعي لهذه الرومانسية. وسيكون التركيز في ذلك خاصةً على الفلسفة التي وضعها فريدريش شليغل ليس لكونه فحسب قد ترك أكثر كتب الرومانسية الباكرة شمولاً بل كذلك لأن خصائص كيفية التفكير الرومانسي الأول تتبين عنده بأوضح صورها وأكثرها جذرية (ص ٣٢٧).

١ ـ نقاط اللقاء المعاصرة لفلسفة الرومانسية الأولى

نمت الرومانسية الأولى بتواز وفي صلة مع التيارات الروحية لعصرها التي بفضلها اندرجت في عملية التحديث وتطويرها النظري. فبخصوص البعد السياسي نجد في المقام الأول وبلا منازع تأثير الثورة الفرنسية. وهنا كانت إرادة تغيير المجتمع قد اتخذت العبارة الهجومية الأكبر. فقد فهمت الثورات البورجوازية مع الثورة الفرنسية باعتبارها ذورة العصيان ضد الملكية وإشارةً إلى الوعي الذاتي السياسي لدى الشعب. وقد احتفل الرومانسيون الأوائل بالثورة واشتاقوا إلى التأثير في كل مجالات الثقافة الروحية وكذلك في الفلسفة. (وقد اختار فريدريش فون هردنبرغ اسماً مستعاراً هو نوفاليس حتى يشير بكلمة «نوفا=جديد» إلى أن توقه يكمن في

تجديد الفكر والشعر والعقد). وكانت فلسفة كنط المتعالية والكنطيون وفيشته على وجه الخصوص يمثلون لديهم ثورةً في الفلسفة نفسها. وهم قد تلقوا أعمالهم خاصةً باعتبارها فلسفة الحرية وتحديد المصير الذاتي المستقل للذات، وكذلك بخصوص التشديد على قوة الخيال الخلاقة. وفي الوقت نفسه كانوا على صلةٍ بالأدب الحديث الذي كان مرتبطاً بمقاصد وأشكال ومضامين جديدة للإبداع الأدبي. وهنا نجد أسماء، مثل: لسنغ، وهردر، وغوته، وشللر، وفورستر، وجون بول، ولكن كذلك الرومانسيين الأوائل ذاتهم أي الأخوين شليغل ونوفاليس وهلدرلن وتيك.

وقد بدأ في العصر الذي نعالجه هنا أعني نهاية القرن الثامن عشر ببطء فكر تاريخي شامل يتخلل كل المجالات. وهو فكر يتبين على سبيل المثال في الجدل الذي دار حول العلاقة بين الشعر والفن القديمين (الكلاسيكيين) والحديثين. وهو جدل لم يجر في ألمانيا فحسب، ولكن كذلك جدل حول نظريات في تاريخ البشرية من قبل مؤلفين مثل كوندورسيه وهردر وكنط وشللر. وهي نظريات تنظر إلى تطور البشرية باعتباره عمليةً مفتوحةً وغير غائية حيث لم تعد فيها حياة الأفراد مشدودةً بعناية إلهية ولا بواسطة نظام ثابت، بل إن كل واحد من البشر أمامه عدة إمكانات مفتوحة من التطور. وهذا المنظور نجده في روايات هذا العصر التربوية، وخاصةً في رواية غوته **فيلهلم مايستر**. وقد عاش القرن الثامن عشر المدبر والقرن التاسع المقبل عصر ازدهار لفلسفة التكوين والتربية: كتاب روسو **إميل** وكتاب **عشر رسائل في التربية الجمالية** ومقالات شليغل وشذراته المختلفة في نظرية التربية ونظريات شلايرماخر وهمبولت وهربارت وهيغل في التربي وفي هذا الفكر التاريخي والتربوي تمّ علاج القدر الذي أدّى فيه التطور البرجوازي الحديث إلى تنويع عظيم للمجتمع ومن ثَمّ إلى عدة إمكانات للتطور الفردي ولأنماط التفكير التعددي.

وكان الفكر التاريخي ذو التوجه التطوري مرتبطاً بفهم لساني لم يبق تمثلياً. وفي صلة ذلك، تكوّن التصوّر الأول لنظرية لسانية (هردر الأخوان شليغل همبولت شلايرماخر) وأدخل على مُثل الفنون اللسانية النظرية التقليدية مُثل فقه اللغة والخطابة والتأويلية من بين ما أدخل عليها تشكلاً مضمونياً ومنهجياً.

كما إن الدين قد شملته عملية التشكل وتجديد التقويم، فالإصلاح أعطى الإشارة بأنه لا يوجد شكل من الدين يمكن أن يدّعي لنفسه الإلزام بوحدانيته. وهو ما قدّمه بصورةٍ راغمة لسنغ في مسرحيته **ناتان الحكيم**. وكانت أنواع الجدل الدائر في نهاية القرن الثامن عشر تطبعها مسائل تتعلق بمعنى الدين وصور العقد وشكليهما. وكان في ذلك النقاش حول «إلحاد» سبينوزا دور مهم، النقاش الذي جرى فعلاً وعرف خاصة بفضل كتاب يعقوبي حول نظرية سبينوزا في **رسائل إلى السيد موسى بن مندل** سنة ١٧٨٥ والذي أسهمت فيه مصنفات كنط وفيشته الدينية ودروس **شلايرماخر حول الدين** سنة ١٧٩٩ وكذلك المناقشات التي دارت حول ميثولوجيا جديدة التي لم يندرج فيها هردر وشللر وغوته والرومانسيون الأوائل فحسب بل وكذلك شلنغ وهيغل الأول.

وفضلاً عن ذلك فإن الاشتغال بالعلوم الطبيعية المعاصرة أصبح مهماً وخاصةة. علوم العضويات هنا: علم الحياة والطب المرتبطين بالطبيعيات والبحوث الأخيرة على سبيل المثال البحوث في الكهرباء والمغناطيس[١].

وهي قد آلت إلى مشروع تأليف موسوعي لأشكال العلوم المختلفة والمناهج العلمية والمعارف، حيث لم يكن القصد من **الموسوعة تحقيقاً** مجرداً موجزاً من حال العلم بل باعتبارها تأليفاً فلسفياً لضروب الوصف العلمي المختلفة من حيث فكرة كون (عالم) التصوّر متعدد الصفائح ومؤلف من مناظير مختلفة.

وقد أوجز شليغل هذا الترابط بين الوجوه المختلفة في إحدى شذراته الأشهر في المسألة الآتية:

«الثورة الفرنسية ونظرية العلم التي وضعها فيشته ورواية فيلهلم مايستر لغوته هي ميول هذا الجيل ميوله الأعظم»[٢] (ص ٣٢٨).

---

(١) Vgl. hierzu Snelders, 1970, Faivre, 1974, v. Engelhardt 1979, Poggi/Bossi, 1994. Zu Bildung, Politik und Gesllschaft im Denken der romantischen Narturforscher un 1800 vgl. v. Engelhardt 2004.

(٢) Ath, KA II, s.198, Nr.216.

٢ ـ مسار الصيرورة الفلسفية الذي مرت به الرومانسية الأولى

ينزل الرومانسيون الأوائل أنفسهم بكثافة في الحوارات الفلسفية المعاصرة لهم وينضوون بإبداعهم في نقاشات عصرهم الفلسفية.

ففريدريش شليغل كتب مراجعات ومحاولات فلسفية وخطط لترجمة حوارات أفلاطون. وقدّم خلال مجرى حياته الكثير من الدروس الفلسفية، لكنه عالج خاصةً في كراريسه الفلسفية (في شكل شذرات صنفت على نحو الهوامش الخاصة) مسائل فلسفية من جميع الأنواع. (وفي المجموع ملأ شليغل ١٣٧ كراسةً صفحاتها بحجم مختلف ملأها بهوامش وتعليقات منها ٦٥ خصّصها للفلسفة (ولعلاقات الفلسفة بمجالات أخرى). ومن هذه الصفحات الأخيرة لم يبقَ إلا ١٣ كراسةً نشرت في (KA XVIII وفي XIX)[٣].

وعند شليغل، فيشته هو الفيلسوف الأهم على الإطلاق، فهو يرى أنه قد اكتشف مبدأ الفلسفة النقدية[٤]. فبمجرد وصوله إلى مدينة يينا صيف ١٧٩٦ اتصل شليغل بفيشته وتردّد عليه طيلة مكوثه فيها[٥]، وبذلك اتخذت صلته بفيشته صفة الصداقة، ففي مراجعته التي صدرت في مجلة **نيتهامر** الفلسفية سنة ١٧٩٧ قدم شليغل الدليل على أنه كان شديد الاهتمام بفلسفة فيشته وأنه كان على معرفةٍ جيدة بسياق نظرية العلم الفشتية سياقها كله (انظر القسم الخاص بفيشته من الفصل الرابع: المعرفة والعلم). وفيشته بدوره أشار في أحد هوامشه إلى مراجعة شليغل خلال سجال ضد غرمائه الفلسفيين الذين استثنى منهم شليغل بالاسم. ثم إن شليغل قدّم نفسه باعتباره خبيراً داخلياً بوضعيات النقاش الدائر في المجلة الفلسفية: فقد كان يراجع أعمال **نيتهامر** الذي كان على معرفة جيدة خاصة به وكتابات فايسهون أحد أصدقاء فيشته المقربين ويوهان بنيامين إرهارد[٦] وسلمون ميمون وشلنغ. وفي شتاء ١٧٩٦ ـ ١٧٩٧ جرى

---

(٣) Nähere Informationen über Schlegels Aufzeichnungen git Behler in der Einleitung zu KA XVIII, s; XXI und XLII-XLIX.

(٤) Stud. KA I, s.358.

(٥) Vgl. hierzu Behler Einleitung zu KA VIII, s. LIVf.

(٦) Zu Weisshuhn und Erhard alsKritikern der Grundsatzphilosophie vgl. Frank 1997.

تبادل فكري حي حول الفلسفة بين شليغل ونوفاليس الذي كان يقطن بفايسنفلس إحدى قرى يينا تبادل كان فيشته يشغل فيه المركز. بل إن نوفاليس قد عرض أفكاره حول كتاب فيشته وأسّس نظرية العلم كلها في شكل هوامش عرفت بوصفها دراسات فيشته (NW II).

انتقل شليغل إلى برلين سنة ١٧٩٧. ولما عُزل فيشته من جامعة يينا بسبب ما عيب عليه بخصوص الإلحاد توجه إلى شليغل طالباً منه البحث عن فرصة لانتقاله إلى برلين. فكان شليغل في ذلك نعم العون وجاء فيشته إلى برلين في [تموز/يوليو] جويلية ١٧٩٩ فأقام أولاً عند دوروتيا وفريدريش، وبذلك كانوا في تعامل يومي. كما أن شلايرماخر الذي قاسمه شليغل المحل نفسه في أول فترته البرلينية كان من دائرة الأصدقاء الضيقة في برلين. ولا شك في أنه على أساس تأثير شلايرماخر هذا، عَمِل شليغل بقوة على مسائل الأخلاق وبصورة متزايدة على مسائل الدين. وبعد شهور من صدور كتاب شلايرماخر **أحاديث في الدين** سنة ١٧٩٩، وجد شليغل مبرراً لأن يأخذ موقفاً من المسائل الدينية هو بدروه وخاصةً من أجل الرفع من أهمية الفن والفلسفة بالنسبة إلى الدين. وقد حسم هذه المسألة خاصةً في المجلد الثالث والأخير من **أثينويم** سنة ١٨٠٠ (مجموعة من الشذرات بعنوان أفكار وكذلك حوار حول الشعر). ومن ثَمّ فلا عجب أن يذهب شليغل إلى حد تحرير مصنف دفاعي عن فيشته بخصوص معركة الإلحاد. لكن المصنف لم يصل إلى مرحلة الطباعة[٧]. وفي هذا المصنف ظلّ على رأيه بأن فلسفة فيشته فلسفة تتفق مع الدين المسيحي الاتفاق التام[٨]. كما إن شليغل بقي ثابتاً بعد تحول القرن في المقام الأول، على أن تكريم إنجاز فيشته بكونه إلى حد الآن هو الذي رفع المثالية إلى درجة تحققها الأسمى، فقد كتب في سنة ١٨٠٢ «سيظل فيشته إلى أمد طويل هو المركز»[٩].

تخرج شليغل وحصل على التأهيل الجامعي في السنة الجامعية

---

(٧) PhL., KA XVIII, s. 522-525, Beilage III.

(٨) Ebd., s. 524.

(٩) Ebd. s. 433, Nr.87.

١٨٠٠ ـ ١٨٠١ في عملية سريعة بجامعة يينا في اختصاص الفلسفة، وألقى دروساً في النصف الشتوي للسنة الجامعية ١٨٠٠ ـ ١٨٠١، وكان درسه الافتتاحي بعنوان **الفلسفة المتعالية**. وبذلك فهو لم يصل عمله بالفلسفة المتعالية التي أقرّها راينهولد وفيشته في يينا فحسب، بل كذلك **بنسق المثالية المتعالية** لشلنغ كتابه الذي صدر سنة ١٨٠٠. والفكرة المضمونية القائدة لدرسه هي التأليف بين فلسفتي فيشته وسبينوزا (راجع الفصل الثاني: العقل والمطلق) وبين فلسفة الوعي وفلسفة الطبيعة (راجع الفصل الخامس: الطبيعة) وبين المثالية والواقعية التي كانت بوصفها الفكرة المركزية تحرّك الرومانسيين الأوائل. ومثل ذلك يقوله نوفاليس:

«إن سبينوزا قد ارتقى إلى أن بلغ إلى الطبيعة، وفيشته صعد إلى أن بلغ إلى الأنا أو الشخص، الأنا من أجل وضع الرب»[١٠].

أما في فلسفته المتأخرة فقد ابتعد شليغل عن فترته الذاتية من الرومانسية الأولى وكذلك من كل أشكال المثالية ذات التوجه العقلاني. وتصدّى إلى تشتت الوعي السائد في الأنساق العقلانية حسب رأيه وكذلك أيضاً ضد المزاعم التي يدّعي أصحابها أنهم بفضل قوة العقل مشرعون ذاتيون للنظر والعمل. ضد هذا الكبرياء أصبح الآن يطلب التسليم المتواضع لكلمة الرب[١١].

اعترف نوفاليس في رسالة بعث بها إلى شليغل بتاريخ ٨ (تموز/يوليو) [جويلية] سنة ١٧٩٦ «أن الفلسفة هي روح حياتي وهي (ص ٣٢٩) المفتاح لعين ذاتي»[١٢]. فخلال مرحلته الدراسية تلقى نوفاليس دروس راينهولد وشللر في يينا، وكان نوفاليس معتاداً جيد الاعتياد على تطور فيشته الفكري، وذلك لأنّ أباه موّل قسماً من التربية المدرسية والجامعية لفيشته الذي كان معوزاً (عديم الوجد). وخلال فترة دراسته في لايبتسش ارتبط نوفاليس مع فريدريش شليغل بعلاقة صداقة نمت غضارتها عندما انتقل شليغل إلى يينا سنة ١٧٩٦. وقد نما بين نوفاليس وشليغل تبادل

---

(١٠) FSt, NW II, s. 63, Nr., 151.

(١١) PhL, KA XIX, s. 185, Nr. 260.

(١٢) KA XXIII, s. 319.

كثيف حول فلسفة فيشته، وتمت القراءة المتبادلة لتعليقاتهما عليها ومناقشتها. إلا أن نوفاليس يبدو بالرغم من قراءاته لفيشته قراءة شديدة التركيز يعترف لشليغل بأنه أكثر كفاءةً منه وقدرةً على الحكم التقويمي لفكر فيشته إذا قبلنا بألا نؤوِّل هذا القسم من رسالته فنعتبره مجرد مجاملة من قبل صديق لصديقة. فقد كتب لشليغل بتاريخ ١٤(حزيران/ يونيو) [جوان] ١٧٩٧ قائلاً:

«أنت مصطفى قبالة سحر فيشته لتقويم المفكر الذاتي التوّاق إلى الأعلى، وقد علمت بالتجربة كم يكون هذا الفهم عسيراً. فهناك الكثير من الإشارات ومن التحذيرات حتى نقع على الضالة في حزمة الورود المثمرة من المجردات، ولست مديناً إلا لك وللفكرة المترائية لي من عقلك الحر والنقدي»[١٣].

إن نوفاليس الذي كان قد توفي سنة ١٨٠١، ترك - بالإضافة إلى الدراسات الفشتية الواسعة - بعض المجموعات من الشذرات الفلسفية الأخرى تتعلّق بأغراض مختلفة: بعضها يتعلّق بكنط وهمسترهويس، وبعضها بالشعر وبعضها بفلسفة الطبيعة، أو بمشروع موسوعة كبير. ومشروعاه الروائيان **المتعلم البادي سايس وهاينرش فون أفتوردنغن** يمكن أن يعتبرا ترجمةً شعريةً لأفكار فلسفية مركزية[١٤].

اشتغل هلدرلن الذي قاسم هيغل وشلنغ الغرفة نفسها، في المعهد خلال دراسته في توبنغر اشتغل اشتغالاً كثيفاً بالفلسفة اليونانية، وكذلك بالفلسفة الكنطية. وخلال مقامة في يينا بين (تشرين الثاني/ نوفمبر) سنة ١٧٩٤ و(أيار/ مايو) [ماي] سنة ١٧٩٥ تلقّى دروس فيشته ودرس نظرية العلم دراسة مكثفة. وقد كان في ذهنه مشروع مجرى فلسفي إذ كتب إلى أخيه ١٣(تشرين الأول/ أكتوبر) سنة ١٧٩٦: «أما الفلسفة فعليك أن تدرسها حتى لو لم يكن لديك المال الضروري لشراء زيت المصباح ولم يبق لك وقت إلا من نصف الليل إلى صياح الديك»[١٥]. وقد اشتهر

---

(١٣) KA XXIII, s. 372.

(١٤) Vgl.hierzu Loheide, 2000, Kapitel D, s. 325ff.

(١٥) StA 6, 1; s. 218.

خاصةً مخطوط لهلدرلن يتمثّل في وجه ورقة وقفاها من دون أن نستطيع التحديد الدقيق أيّهما يمثّل البداية هل هو الوجه أم القفا، ويعالج هذا المخطوط العلاقة بين الذات والموضوع. فأمّا الصفحة الأولى فتحمل عنوان الوجود وتمثّل بالأحرى موقفاً سبينوزياً ينسخ كلّ فصل (بين الموجودات ليردّها إلى) وحدة أخيرة (الوجود). وأمّا الصفحة الثانية فعنوانها «الحكم» وهي تتبع بالأولى موقفاً فشتوياً وتعالج وظيفة أبنية المفهوم المنطقية. (والتأويلات المختلفة لهذا المخطوط تفضل هذا التفسير أو ذاك. لكن ياما وفولكال يتركان التفسير مفتوحاً: «إن جوهر الصفحتين يتمثّل بالذات في كونه قد قرئ من الوجهين وأنه يقبل أن يقرأ مقلوباً: . . . إنه محرّر في شكل «لـ (كذا)» و«عليـ (ـه)»»[١٦].

استأنف هلدرلن وهيغل سنة ١٧٩٧ صداقتهما ورابطتهما الروحية من جديد خلال مدة قضياها معاً في فرانكفورت. فقد أنضجت الحوارات غاية مفعولها في عمل كلا المفكرين «فقد أخذ هيغل من هلدرلن المنظورة الفشتية القائلة بالتحديد المتبادل ومن ثَمّ المنظورة المرتبطة بها والقائلة بالفصل والوصل وربطهما بنظراته الخاصة في الفلسفة العملية ونقد الدين نظراته التي تطوّرت في توبنغن وبارن في حين أخذ هلدرلن من هيغل المفهوم النقدي للإيجابية وأدرجه في فكره»[١٧]. ونجد موازاةً بين مصنفات هلدرلن وهيغل الفرانكفورتية، كذلك في أشواق الرجلين للتوحيد الفلسفي، وهو ما يتبيّن بوضوح في تصوّرهما للدين والحب. وبصورة خاصة فإن برنامج نسق المثالية الألمانية الأقدم سنة ١٧٩٧ ينبغي أن يردّ إلى حوارات مشتركة بين هيغل وهلدرلن وشلنغ. وفي سني مقامه بفرانكفورت وهمبورغ تجاوز هلدرلن فكره الذي كان لا يزال مجرداً في فترة يينا، فكره الذي يصدر عن التناقضات المطلقة وانتهى إلى نظرة ثرية مختلفة الصفائح تصبح فيها المتناقضات وحدةً حية. فكان لهذه النظرة تأثير على نظرته للطبيعة وعلى جمالياته (نظرية

---

(١٦) Vgl. Jamme/Völkel 2003, s. 356. Der im Zitat aufgenommene Verweis bezieht sich auf Hölderlin Brief an Neuffer, wahrschienlich von Okt.1795 (StA 6, 1; 183, Brief 105). Zu einer ausführlichen historisch-systematischen Erörtirung von Urtheil und Seyn vgl. Henrich 1992.

(١٧) Vaibel, 2000, s. 178.

الشعر ونظرية المأساوي ومفهوم الجمال) وليس آخراً على أشعاره[١٨].

جاهد هلدرلن طيلة سنين كثيرة بحثاً عن موقع لإبداعه الروحي وناوس في ذلك بين منزلة فلسفية أكاديمية ومنزلة شعرية. وختاماً، فقد حسم أمره وكذلك بسبب نقص في الإمكانيات الأكاديمية واختار العمل الأدبي. لكنه عمل أدبي يبين بإطلاق طموحات فلسفية، وهو كذلك عمل تمّ تلقّيه من منطلق هذه الرابطة بين الفلسفة والشعر. والمثال الشهير في ذلك هو شرح هايدغر الفلسفي لقصائد هلدرلن[١٩] (ص ٣٣٠).

٣ ـ فلسفة الرومانسية الأولى باعتبارها مثالية

كل الرومانسيين الأوائل يعتبرون موقفهم الفلسفي مثالية وبإطلاق أولاً في صلته بفهم المفهوم كما جاء في فلسفتي كنط وفيشته المتعالية. فشليغل يرى في أولى شذراته أن العرض التام للمثالية النقدية مما ينبغي أن توليه الفلسفة الأولوية[٢٠]. وعنده أن المثالية هي فلسفة للعقل.

«ليس للمثالية من دلالة إلا (القول إن) كل عقل كوني، إنه عضو الإنسان لـ (إدراك) الكون»[٢١].

وبذلك فهذه المثالية الفلسفية تتضمن عند الرومانسيين الأول تحوّلات مختلفة بوصفها «مثالية سحرية» عند نوفاليس و«مثالية ذات منحى جمالي» عند هلدرلن أما شليغل فيتكلّم عن مثالية نقديّة ومطلقة ثمّ في حقبة متأخرة على مثالية مسيحية.

يمثّل النص الصغير **في الأدب** وثيقةً مهمةً لفهم شليغل للفلسفة، النص الذي نشره في مجلته **أوروبا** سنة ١٨٠٣. ففيه كان يرى في «التأثير المتبادل بين كل الفنون والعلوم»[٢٢] الخاصية النوعية لوضعية ألمانيا الروحية. وعنده أن أساس تبادل التأثير هذا هو الأدب الألماني والفلسفة،

---

(١٨) Vgl. hierzu Jamme/Völkel 2003, s. 1-20.

(١٩) Vgl. hierzu z.B. Heidegger 1951.

(٢٠) Ath, KA II, s. 170, Nr. 701.

(٢١) PhL, KA XVIII, s. 252, Nr. 701.

(٢٢) Lit., KA III, s.3.

فهذا التأثير المتبادل يمثل عنده المبدأ الأساس لفيزياء (مرادف هنا لعلم الطبيعة) شاملة لكل الطبيعة ولشعر متعال سام وللفلسفة الحديثة[٢٣]. ويقصد شليغل بالمثالية «حرية العقل»[٢٤] ويحيل إلى فيشته لا إلى كنط في نسبة تحقيق الإنجاز المتمثل في «جعل الفكر الذاتي الحر فناً»[٢٥]. ويدرج شليغل شلنغ وشلايرماخر كذلك لاحقاً في الفكر المثالي. فعنده أن شلنغ قد قضى على جلافة الغرق في الحسيات بفضل فلسفته الطبيعية[٢٦]. وعنده كذلك أن **الأحاديث في الدين** لشلايرماخر على أقرب صلة بالفلسفة وفكرة[*] الحدس العقلي، بحيث إنه يتبين هنا أن الفلسفة والدين (عنده) «لا يختلفان إلا بالحرف والشكل أما من حيث الروح والماهية فهما أمر واحد تماماً»[٢٧].

أكد شليغل أن منهج فيشته التأليفي هو المنهج المناسب للمثالية[٢٨]، ويمكن أن تُعتَبر نظرة تكوينية الفكر نواة التأليف، وهي تتمثّل في كون المفاهيم المتقابلة (على سبيل المثال التقابل بين الأنا واللاأنا) تتعالق على نحو يجعل الوحدة بينها بيّنة. فحسب فيشته تنشأ كل المفاهيم التأليفية بتوسط «وحدة المتناقضات»[٢٩]. وتحصل الوحدة لكون المفاهيم المتناقضة تكونت فيها علامات مشتركة[٣٠]. ونتيجة هذا التأليف تكوّن مفهومات جديدة، هي بدورها، علاقاتٍ متناقضة يتمّ تجاوزها في تأليف جديد وهكذا دواليك. (ولنذكر هنا كذلك نظرة كنط للحكم التأليفي باعتباره ذلك النوع من الحكم الذي تكون فيه دلالة المحمول ليست متضمّنةً في دلالة الموضوع بل زائدةً عليها (على سبيل المثال الوردة صفراء) بخلاف الحكم التحليلي حيث تكون دلالة المحمول متضمّنةً

---

(٢٣) Ebd., s. 5.

(٢٤) Ebd., s. 7.

(٢٥) Ebd., s. 6.

(٢٦) Ebd., s. 8.

(*) ينبغي ألا نفهم بفكرة مجرد الصورة الذهنية بل القصد ما يشبه المثال بالمعنى الأفلاطوني.

(٢٧) Ebd., s. 9.

(٢٨) Ebd., s. 7.

(٢٩) GA I, 2, s. 283; SW I, s. 123.

(٣٠) Ebd.

بالكامل في دلالة الموضوع ومن مقتضياتها (على سبيل المثال الوردة نبات). لذلك سمى كنط الأحكام التأليفية «أحكاماً موسِّعة» والأحكام التحليلية «أحكاماً شارحة»(٣١). إذاً فقد كانت المسألة الفلسفية المركزية في **نقد العقل الخالص** كلّه طلب الأحكام التأليفية القبلية)(٣٢). وكان شليغل يثمن هذا الضرب من العلاج الذي يصفه كذلك بالتمشي الجدلي أو التواليفي ليس في نظرية العلم فحسب، بل وكذلك في كتاب فيشته **مبادئ القانون الطبيعي** باعتباره «**ذروة إبداع**» الطريقة التأليفية(٣٣). ومن ثَمّ فإن نواة المثالية هي القدرة العقلية على إنتاج تأليفات متجدّدة على الدوام تأليفات تتبيّن فيها إبداعية العقل وفاعليته.

وهلدرلن أيضاً يولي أهميةً مركزية للمنهج التأليفي، ويمكن من **ناحية أولى** أن يصل ذلك بقراءته لكنط واشتغاله على فلسفة فيشته لكنه من **ناحية ثانية** يجد كذلك اشتغالاً (بالمسألة) عند هيغل وشلنغ. ففي مخطوطته **حول الحكم والوجود** سنة ١٧٩٥، يميز هلدرلن الوجود باعتباره وحدةً بين الذات (الأنا) والموضوع (اللاأنا) الوحدة التي لا إمكانية فيها للفصل، وحدة التماهي بين الذات والموضوع، حيث يكون الفصل شرطاً مفروضاً مسبقاً بالنسبة إلى ماهية الذات والموضوع(٣٤). وفهم الهوية هذا الفهم باعتبارها علاقةً جدليةً تأليفيةً زادها هلدرلن تطويراً خاصة في مخطوطة بتاريخ سنة ١٨٠٠ مخطوطة خالية من العنوان وتبدأ بحرف شرط: «لو صار الشاعر لمرة سيد العقل»(٣٥). وقد برهن هلدرلن أنه في العلاقة بين المضمون (الهوهوية) والشكل (المتناقض) يتمثّل إنجاز الشعري والعقل الخلّاق في التوق المتصل لتجاوز المتناقضات الموجودة التي يمكن أن تمحو التقابل بين المضمون والشكل. وذلك ما يؤسّسه فهم الوحدة تامة التوتر للهوهوية واللاهوهوية، الوحدة التي يعتبرها هلدرلن في المفهومات فعل الفهم مثل المتناغم المتناقض والصوري المادي أو

---

(٣١) Kant, Kritik der reinene Vernunft (1781), A 6f.

(٣٢) Ebd., B 19.

(٣٣) Lit., Ka III, s. 8.

(٣٤) StA 4, 1; s. 216f.

(٣٥) Veröffentlicht in StA unter dem Titel Über die Verfharungsweise des poëtischen Geistes.

الروحي الحسي. إن العقل الشعري الذي له مثل هذه الفاعلية يؤسس بذلك أهمية نص وأهمية قصيد.

كما إن نوفاليس يصل تصوّر المثالية وصلاً مباشراً بالشعر: (ص ٣٣١).

«إن الشعر مثالية حقيقية، إنه تأمّل العالم مثل تأمل شعور عظيم، إنه وعي الكون بذاته»[٣٦].

وللشعر مثله مثل الفلسفة وظيفة تأليفية:

«إن العرض الأسمى لغير المعقول (غير المفهوم) تأليف، إنه توحيد غير القابل للتوحيد، إن وضع المتناقض واعتباره غير متناقض»[٣٧].

إنّ هذه القدرة على التأليف التي يصلها فيشته بالخيال عنصر مهم من نوع التفكير المثالي. فالبحث عن القدرة التأليفية تتخلّل كتابات الرومانسيين الأوائل مطلق التخلّل، ومن هذا الجنس على سبيل المثال الحدس العقلي والظُّرف أو السخرية والتخيّل والإيمان الديني أو الحب، وقد وصف نوفاليس «الحب معتبراً إياه قوة تأليفية»[٣٨]. وقد صاغ شليغل (هذا المعنى فكتب):

«إن تأليف المثالية هو الحب. إنها الفرضية الوحيدة التي هي تجربة في آن، إنها الافتراض الشارط الذي نعمله دائماً، إنه افتراض ذاتنا نفسها، ولا يمكن لغيرها أن يحلّ عقدة الوصل بين الفكر والعمل، وحتى نتخلّص من هذا النزاع بينهما ينبغي لنا أن نتجاوز الفكر والعمل، وعندئذٍ لن يبقى إلا اللامتناهي، وكذلك الوعي ـ توق الحب ـ أو التأليف بينهما كلاهما (بين الفكر والعمل)»[٣٩].

٤ ـ الفلسفة السياسية

إن مصنفات الرومانسية الأوائل ـ مصنفاتها السياسية ـ يغلب عليها طابع رؤية تكون الدولة بمقتضاها دولة الحرية والتنوير والتشكل بمعايير العقل

---

(٣٦) FrgSt, NW II, s. 802, Nr. 298.

(٣٧) FSt, NW II, s. 802, Nr. 12.

(٣٨) Ebd., s. 204, Nr. 651.

(٣٩) PhLO, KA XVIII, s. 404, Nr. 1000.

والمجتمع تشكلاً متعدداً ومتسامحاً يقدّم إمكانات للتطور عديدة. لكن ذلك لا ينبغي أن يكون بتوسط صدام التناقضات التي لا تقبل المصالحة بل هو يحقّق التناغم بينها مثالٌ أعلى موحدٌ (على سبيل المثال الإيمان بالله أو فكرة حب شامل راجع في ذلك الفصل السابع: القانون والدولة). وهم بذلك يتصدّون خاصةً إلى النظام السياسي والاجتماعي القائم في ألمانيا باستبداد دويلاته(*) التي يكون في كل واحدة منها لكل أمير، السلطان على مصير إمارته آملين هنا كذلك حصول الثورة وتحقيق الحرية.

وإليك كيف يصوغ هلدرلن أمله في رسالته إلى أخيه (أيلول/سبتمبر ١٧٩٣):

«لا بد للحرية أن تحصل ذات مرة، والفضيلة ستكون أفضل متانةً في النور المقدس الذي يضفي الحرارة على الحرية منها في إقليم الاستبداد ذي البرودة الثلجية. إننا نحيا في فترة كل شيء فيها يعمل على التبشير بتحقيق أيام أفضل»(٤٠).

وكتب في رسالة إلى يوهان غوتفريد أبل (١٠ كانون الثاني/يناير [جانفي] ١٧٩٧):

«أؤمن بـ (حصول) ثورة مقبلة في المشاعر وأنواع التصور التي كان الإنسان إلى حد الآن يحمرّ وجهه بسببها خجلاً»(٤١).

كانت هذه القطيعة في الحال الوجدانية للرومانسيين الأوائل الحال التي تبرز هنا حالاً تغذيها في المقام الأول الثورة الفرنسية. ففيها حصلت قطيعة في مسيرة تطور سبق أن أعد له بعد ثورات بورجوازية أخرى على سبيل المثال ما حصل في إنكلترا أو في هولندا، وأدّت إلى تحوّلات عميقة في الاقتصاد والدين والسياسة والثقافة الروحية. وقد صاغ ذلك شليغل ببصيرة نيرة فكتب:

«إن الثورة هي مفتاح التاريخ الحديث كله، وما الإصلاح الديني

(*) هذا الوجه من أهم الوجوه لبيان مشروعية المقارنة بين وضعية الألمان في القرنين الثامن عشر التاسع عشر ووضعية العرب الحالية. منذ الشروع في النهضة.

(٤٠) StA 6, 1; s. 92.

(٤١) Ebd., s. 229.

والحروب الأهلية الجزئية في أوروبا من دون شك إلا صورتها الأولية وهي (تفهم بـ) علاقتها معها»[٤٢].

بل إن شليغل ذهب خطوةً أخرى في تأملاته التاريخية الفلسفية وفهم فكرة الثورة باعتبارها نموذجاً يفهم التاريخ عامةً من خلاله:

«لن تفهم نشأة الأرض والإنسان فهماً تاريخياً إلا عندما يفهم تاريخ الثورة فهماً أفضل»[٤٣].

كما إن شليغل كذلك هو الذي يطابق بفضل نظريته السياسية أفكار الثورة الفرنسية عن الحرية المساواة والعدالة والديمقراطية أبعد مطابقة. وهكذا فقد عالج بصورة حاسمة في رسالته الباكرة **حول مفهوم النزعة الجمهورية** سنة ١٧٩٦ التي برّرها بالاستناد إلى مصنّف كنط **نحو سلم أبدية** سنة ١٧٩٥، عالج مسألة دستور الدولة وانتهى إلى النتيجة القائلة إن هذا الدستور ينبغي أن يكون جمهورياً. كان شليغل الأوّل يرى بصورة مطلقة مشروعية الثورة السياسية كما طوّر مفهوماً موجباً عن الدولة:

«إن عمل الإنسانية الفني الأسمى هو الدولة (. . .)»[٤٤].

كان مفهوم الدولة القائم في ذهنه هنا مفهوماً لا تقبل فيه الدولة الوصف بكونها مجرد آلة أو أداة قابلة للاستبدال التحكمي بل هي صورة عضوية خلّاقة تحتاج إلى التوق الأرفع لتشكيلها. ونجد صورةً موازيةً لهذا التصوّر في برنامج **نسق المثالية الألمانية الأقدم**:

«ستبين فكرة الإنسانية، من الآن فصاعداً، أن فكرة الدولة لا وجود لها لأنّ الدولة شيء آلي تماماً كما لا توجد فكرة لما هو آلي. فلا يعد فكرة إلا ما هو حر، ومن ثَمّ فعلينا أن نتجاوز الدولة، ذلك أن الدولة ينبغي أن تعتبر كل إنسان مجرد (ص ٣٣٢) قطعة في جهاز آلي. ولما كان ذلك مما ينبغي عدم حصوله فإن الدولة ينبغي أن تزول»[٤٥].

---

(٤٢) PhL, KA XVIII, s. 259, Nr. 790.

(٤٣) Ebd., s. 331, Nr. 89.

(٤٤) Ebd., s. 369, Nr. 580.

(٤٥) In: Hegel, HW 1, s. 234; vgl. Hansen 1989.

وبدلاً من فكرة الدولة ينبغي أن يحين دور «أفكار عالم خلقي»(٤٦) ولتحقيق ذلك فإن الدين والفلسفة والفن أمور ضرورية.

كما أن مصنف **هيبيرون** لهلدرلن يمكن تأويله باعتباره تفكراً في مسألة الحدّ الذي يمكن فيه للمعركة السياسية النشطة، من أجل عالم أفضل، أن تعتبر مثالاً أعلى في الحياة. فعند هيبيرون غلبت الرؤية القائلة إن التثقيف الروحي للشعب أهمّ من الفعل السياسي، وإن جماعة شعب تضرب بعروقها في انفتاحها على الجمال الذي ينبغي أن يجرب من خلال تأمّل الطبيعة. وهنا بالنسبة إلى هلدرلن تحصل المصالحة الحقيقية التي تحفظ الجماعة مجتمعة.

أما نوفاليس فيبدو بالأحرى ميالاً إلى فكرة جمهورية ملكية على رأسها ملك كما يتبين على سبيل المثال من نصه المنشور سنة ١٧٩٨ بعنوان **الإيمان والحب أو الملك والملكة**. فهذه الرسالة التي صيغت بأسلوب استعاري ولغة ما بعد سياسية يستبعدان التطبيق المباشر على العلاقات الفعلية ينبغي أن تقرأ من ثَمّ بوصفها أمثولةً حسيةً لمثال أعلى اجتماعي متخيل. فالملك يشغل في هذه الأمثولة منزلةً خاصةً على أساس حاجة المواطن إلى تجسيد مثاله **الأعلى** (في شخص إنسان الملك)(*):

«إن ذلك هو بالذات ما يميّز الملكية وهو كونها تستند إلى الإيمان بإنسان رفيع المحتد والتسليم الحر بـ (وجود) إنسان مثالي (. . .) فالملك هو إنسان ارتفع إلى مصير دنيوي، وهذه الأبدوعة تفرض نفسها ضرورة على الإنسان، فهي وحدها التي تشبع شوقاً رفيعاً لطبيعته، كل البشر ينبغي أن يكونوا بالقوة ملوكاً، والأداة التربوية الساعية إلى هذا الهدف البعيد هي الملك»(٤٧).

---

(٤٦) Ebd., Hegel, HW, 1, s. 234f.

(*) نظرية ابن خلدون حول سيادة الإنسان وحب التألّه ومنها يستمدّ في آن مفهوم الحرية ومفهوم الاستبداد من أهم الحجج لوجاهة المقارنة بين المرحلتين العربية الإسلامية في القرن الرابع عشر الميلادي والألمانية المسيحية في القرن التاسع عشر بالرغم من الفارق الزماني؛ إذ ليس من ضرورة التاريخ أن تكون الحضارات متساوقة مراحل النضوج.

(٤٧) GuL, NWII, s. 294, Nr. 18.

وبذلك فنوفاليس يربط الملكية بنظام دولة ومجتمع وبانتظام ذوي شكل نوعي يرى أنّه لا يمكن أن تضمن الديمقراطية تحقيقه أو لا يمكن أن تفعل بالمقدار نفسه. وعنده أن الملكية هي الشكل الذي يمكن فيه السيطرة على طابع الأحداث العرضية في الحياة لكونها لا ينفرط عقدها بين الإرادات المختلفة بل هي تخضع لإرادة واحدة، ومن ثَمّ فهي تحفظ بنية متينة.

«فالفرد من حيث هو فرد يخضع بمقتضى طبعه إلى الصدفة، وفي الديمقراطية التامة يكون خاضعاً لمصائر تحكمية عديدة، وفي الديمقراطية التمثيلية للقليل منها، وفي الملكية لمصير تحكمي واحد»[٤٨].

وبذلك فنوفاليس يفهم هذا النوع من الملكية المثالية على أنها بإطلاق جمهورية يقرّر فيها المواطنون معاً حياتهم السياسية. وعنده أن الملكية هي الشرط المسبق لكي يكون كل البشر ملوكاً بالقوة[٤٩] (قابلين للجلوس على عرش السلطة السياسية). ويعني ذلك أن المواطنين عليهم أن يتعلّموا تشكيل مجتمعهم بأنفسهم، وعندئذٍ نكون قد بلغنا إلى هذه الغاية الأسمى وهو ما يتخيّله نوفاليس (قد حصل) أعني أن السلطان والجمهورية يتطابقان:

«سيأتي الوقت وذلك قريب جداً حيث نكون مقتنعين عامة بأنه لا يمكن أن يقوم ملك من دون جمهورية ولا جمهورية من دون ملك وأن الأمرين لا يقبلان التجزئة مثل الجسد والنفس وأن الملك من دون جمهورية والجمهورية من دون ملك ليست إلا كلمات بلا معنى. ومن ثم فمع كل جمهورية حقيقية ينشأ دائماً ملك في آن. والملكية الحقيقية تصبح جمهوريةً والجمهورية الحقيقية تصبح ملكيةً»[٥٠].

وهذا التأليف بين الجمهورية والملكية ينبغي أن يفهم بإطلاق في نظر نوفاليس بمعنى «الديمقراطية التمثيلية»[٥١].

---

(٤٨) PolAph, NW II, s. 307, Nr. 63.

(٤٩) GuL, NW II, s. 295, Nr. 18.

(٥٠) Ebd., s. 296, Nr. 22.

(٥١) PolAph, NW II, s. 308, Nr. 66.

وبالرغم من تأييد الرومانسيين الأول لفكرة الثورة فإنهم مع ذلك وفي الوقت نفسه يسجّلون أنها مرتبطة مع التغيّرات الاجتماعية المزلزلة وذات الخطورة المتزايدة وليس ذلك باعتباره فاتحةً لإمكانات جديدة بل هي كذلك وبإطلاق تعايش وتفهم بوصفها تهديداً للثقافة والوجود الإنساني. وكان نوفاليس يخشى «اضمحلال العالم الحديث مطلق الاضمحلال»[٥٢] إذا لم يحصل النجاح في تثبيت الدولة ملكياً. وبذلك فالملكية عنده هي نظام يكون فيه «الملك والملكة (. . .) مبدأ التفكّر العمومي»[٥٣].

وكان شليغل يرى الخطر الناتج عن التزاوج بين المصالح السياسية والمصالح الاقتصادية من منطلق التأملات الخلقية:

«حيثما توجد السياسة أو الاقتصاد فلا وجود للأخلاق»[٥٤].

ولهذه العلّة تأوّل الرومانسيون الأوائل فكرة الثورة فجعلوها ثورةً روحيةً ينبغي حسب رأيهم أن توصل إلى عصر جديد من التصالح والحب:

«نشأ النقد الثوري عند الرومانسيين من خيبة أملهم الناتجة عن كون المبادرة من أجل تشكيل العالم بحسب أفكار العقل تحوّلت إلى زلزال صار فيه المواطن الأناني يوظّف النظام الجديد من أجل إشباع دعاواهم في السعي إلى السعادة المادية»[٥٥].

«إن الحب هو الغاية القصوى لتاريخ العالم إنه واحد الكون»[٥٦].

إن رؤيةَ المستقبل هذه رؤيته التي غالباً ما تتبيّن من الوصف «العصر الذهبي» والتي تثبت الخصائص اليتوبية والنقدية للحاضر (ص ٣٣٣) يمكن اعتبارها مثالاً أعلى معيارياً. وكان نوفاليس يسميها «اكتمال المستقبل»[٥٧].

---

(٥٢) GuL, NW II, s. 298, Nr. 28.

(٥٣) Ebd.

(٥٤) Ideen, KA II, s. 266, Nr. 101.

(٥٥) Stockinger, in Schanze 1994, s. 93.

(٥٦) AllgBr, NW II, s. 480, Nr.50.

(٥٧) Novalis, Brief an Fr. Schlegel vom 20 Jan.1799 (NW I, 684).

ويتبين بوضوح من هذا الأمل في عالم مقبل أفضل أن الفلسفة السياسية للرومانسيين الأوائل يشدّها رباط لا ينفصم لفهم نوعي عندهم للتاريخ ولصورتهم عن الإنسان.

٥ ـ فلسفة التاريخ وصورة الإنسان وفكرة التطور اللامتناهي

كان كل الرومانسيين يشتركون في الأمل في مستقبل عصر بشري جديد وسلمي. وهذا التصوّر للمستقبل يترجم عنه نظرة تاريخية للعالم (انظر الفصل الثامن: التاريخ) تنطلق من كون الثقافات متغيّرةً وقابلةً للتشكيل من قبل الإنسان نفسه. وكان شليغل خاصةً قد عرف الأهمية العظمى للفكر التاريخي بالنسبة إلى صورة العالم الحديثة (إذ قال):

«لا يوجد إلا علم واحد: التاريخ»[٥٨].

إن التأملات التاريخية النظرية تؤدّي في مصنفات شليغل الأولى دوراً مركزياً، مصنفاته الخاصة بعلوم اليونان. ففيها يعاجل شليغل من **ناحية أولى** مسألة ما يمكن لعلم التاريخ ولفلسفته أن تحققاه ومن **ناحية ثانية** يرفض هو ذاته نموذجاً للتاريخ يخصه. وهو يطلب لنظرية التاريخ «خيطاً ناظماً»[٥٩] قبلياً للوحدة يضمن من **ناحية أولى** وحدة هذا التاريخ الكوني، وينبغي من **ناحية ثانية** وفي آن أن يأخذ بعين الاعتبار وقائع التاريخ[٦٠]. وهذا الخيط الناظم لا يمكن رسمه تجريبياً ولا استنباطياً بل هو ينبغي أن يكون في آن واصلاً بين التجربة والنظرية بما بينهما من علاقات. وفي جدله مع مشروعات التاريخ النظرية التي من جنس مشروع مؤلفين كهردر وكوندورسيه وكنط[٦١] خط شليغل تصوره الخاص لتأسيس علم للتاريخ ممكن. فقد تصوّر نموذجاً غير غائي للتاريخ باعتباره عمليةً جدليةً لفاعلية الإنسان يبدع بفضلها الإنسان ذاته وثقافته وتاريخه. وهذا النموذج

---

(٥٨) Phl, KA XIX, s. 88, Nr. 52.

(٥٩) Wert, KA XIX, s. 88, Nr. 623.

(٦٠) Ebd., s. 629.

(٦١) Zur Abrenzung Schlegels von der Geschichtsauffassung Kants vgl. auch A. Arndt 2000, s.105: Arndt hebt hervor, dass die nichtteleologische Geschichtsphilosophie Schlegels nicht objektivistisch» als Einsicht in das Walten einer absoluten Notwendigkeit» anzusehen, sondern hermeutisch-kritisch angelegt sie.

يسنده شليغل إلى الفكرة المؤسسة لـ «تبادل التأثير بين الحرية والطبيعة»[٦٢]. والحرية تمثّل هنا تقرير المصير الذاتي بتوسط العقل والطبيعة تمثّل تحديد العمل بتوسط الغرائز والانفعالات. ويرى شليغل في مجرى التاريخ اتجاه الحرية إلى الغلبة على التحديد الطبيعي (لعمل الإنسان):

«إن التربية أو تنمية الحرية هي النتيجة الضرورية لكل فعل وانفعال إنسانيين وهي الحصيلة المتناهية لكل تأثير متبادل بين الحرية والطبيعة»[٦٣].

والنظرة ذات التصوّر التاريخي الفلسفي لهذا التفاعل بين الحرية والطبيعة هي كذلك في آن حقيقة التربية. فشليغل يمثّل في المقام الأول فكرة تربية شاملة وعامة. فلا يمكن للمجالات المنفردة (الديني والفلسفي والجمالي والخلقي والسياسي)، أن تحقق تربية الإنسانية وتكريمها «ذلك أن التربية التامة للإنسانية كلها وحدها هي التي تستحق هذا الاسم وتطابق حقيقتنا الإنسانية»[٦٤]. وبذلك ففلسفة التاريخ ونظرية التربية مترابطتان ترابطاً لا ينفصم. فتربية الأفراد والنوع هي التي تنتج التاريخ (الإنساني):

«إن التربية هي المضمون الحقيقي لكل حياةٍ بشرية وهي الموضوع الحقيقي للتاريخ السامي الذي يطلب (الثابت) الضروري في (العرضي) المتغير»[٦٥].

كان الرومانسيون الأوائل يأملون في تاريخ أفضل وخاصةً في تثوير روحي، وفي تربية ثقافية للإنسان، فيكون من ثَمّ تكريماً خلقياً مرتبطاً معها. والقادر على تحقيق هذا التشكيل الجديد الروحي والثقافي لا ينسب إلى العلوم ولا إلى سياسة براغماتية بل هو ينسب قبل كل شيء إلى التأثير المشترك للدين والشعر والفلسفة هذه الفنون الثلاثة التي تقبل جزئياً بما تحقّقه من إنجاز مشترك بينها أن تعتبر ميثولوجيا جديدة. إن هذه المجالات الروحية تتقدّم نحو (تحقيق) عوامل جوهرية تثقف الإنسانية.

إن للرومانسيين الأوائل بنظرتهم إلى الإنسان صلة بالنظرة الحديثة

---

(٦٢) Wert, KA I, s.630, Fussnote.

(٦٣) Stud, KA I, s. 230.

(٦٤) Wert, KA, I, s. 642.

(٦٥) Stud, KA I, s. 229.

لكون غير محدود زماناً ومكاناً، عالم لا يمكن تصوره ذا بنية آلية بل يُتصوّر باعتباره عالماً في صيرورة، عالماً ليس لأي شيء فيه حال ثابتة بل كل شيء خاضع للتغير.

«لا توجد الأشياء شيئاً عدا الصور لا غير»[٦٦].

يبرز الرومانسيون الأوائل طبيعةً ذات حركية ذاتية تتجلّى فيها روحانية ربوبية. وانطلاقاً من هذه النظرة يتكلم شليغل ونوفاليس على «الفوضى» التي يتصوّرونها الصورة الأساسية غير المخلوقة والتي تنشأ منها صور دائمة التجدّد.

«إن العالم المقبل هو (عالم) الفوضى العقلية (. . .)»[٦٧].

وفي هذا العالم المنتفح على التطوّر سيوصف الإنسان على نحو لا يلجأ إلى حقيقة الماهية الميتافيزيقية بل على نحو يهدف إلى أن يسمو بعدم تحدّده وحريته (ص ٣٣٤). ومثل هذه الرؤى نجدها في طيف المثالية الألمانية كلّه، طيفها ذي الصلة بتطوّرات حركة التنوير، وإليك كيف يصوغها فيشته:

«كل حيوان هو ما هو، لكن الإنسان وحده هو الذي ليس بشيء في الأصل، فما ينبغي له أن يكون هو ما عليه أن يصبح: وهكذا فهو يجب أن يكون لذاته بتوسط صيرورته ذاته. فالطبيعة قد أكملت كل أعمالها باستثناء الإنسان الذي قبضت يدها عنه. وبذلك فقد تركته لنفسه، إن التشكلية من حيث هي هي ذلك هو مميز الإنسانية»[٦٨].

وعند الرومانسيين الأوائل كلِّهم يُعتبر الإنسان حراً ومستقلاً بالتشريع لذاته، وهو معدّ على نحو يطابق ذاته بحيث إنه ينبغي له أن يضع بنفسه قواعد فكره وفعله. من ذلك إن شليغل يرى أن ممّا يطابق العصر أن نقول «إن (العصر) مثله مثل الإنسان الذي صار راشداً(. . .) يحدّد بنفسه ومن نفسه قوانين أعماله وأهدافه بحرية»[٦٩]. وهو بذلك يكون ذا صلة

---

(٦٦) PhL, KA XVIII, s. 332, Nr. 100.

(٦٧) AllgBr, NW II, s. 514, Nr. 234.

(٦٨) GA I, 3, s. 379; SW III, s. 80.

(٦٩) Wert, KA I, s. 624.

بحركة التنوير التي تتمثّل كما عبّر عن ذلك كنط في استعمال المرء لعقله الذاتي. وهي كذلك عند نوفاليس:

«ولكن ألا يقتضي العقل أن يكون كل إنسان مشرّعاً لذاته؟ فالإنسان ليس عليه أن يطيع إلا قوانينه الذاتية»(٧٠).

ومثلما أن العالم والتاريخ الإنساني باعتبارهما قد تمّ تصوّرهما عمليةً لامتناهيةً دائماً غير تامة، «وأنّ هدفنا لا يمكن نيله وتوقنا ينبغي ألا يرضى»(٧١) فكذلك تحدّد حقيقة الإنسان قابليةٌ لامتناهية من التشكل، إن فكرة قابلية الاكتمال التي طوّرها التنوير (في بعدها المضاعف باعتبارها انفتاح الفرد على التطوّر وباعتبارها عدم تحدّد النوع أعني عدم تحدّد التاريخ) ستمثّل حضور أساس مهم لفهم الإنسان هذا للعالم ولذاته(٧٢). كما إن تطور الإنسان لم يبقَ عندهم تابعاً للإرادة الإلهية أو لشرط الطبقة، بل هو يتّبع تكوين القدرات الذاتية ومصالح الذات وأهدافها تابعة لتكوينها.

إن الخير الأسمى وما هو مفيد حصراً هو التربية (=التكوين المشكل للذات)(٧٣).

كل إنسان غير مؤدّب (لم يشكل ذاته) ليس إلا كاريكاتوراً من ذاته(٧٤).

ومن ثَمّ فالتأديب هو خاصية التكوين الذاتي إنها بسط القدرات والكفاءات وتثقيفها، ومن واجب المجتمع توفير الشروط المناسبة لذلك.

إن الرومانسيين الأُول مثلهم مثل فيشته كذلك يردّون تحديد حقيقة الإنسان الميتافيزيقية. وهم ينسبون إلى الإنسان بإطلاق غريزةً فاعلةً باطنةً وغريزة تكوين ذاتي وتوقاً وشوقاً لامتناهيين. إن مفهوم الإنسان أمر

---

(٧٠) PolAph, NW II, s. 307, Nr. 64.

(٧١) Wert, KA I, s. 640.

(٧٢) Zur Bedeutung des Perfektibilitätsgedankens und auch der Französischen Revolution für die Frühromantik vgl. Behler 1989, s. 235-306.

(٧٣) Ath, KA II, s. 259, Nr. 37.

(٧٤) Ebd., s.174, Nr. 63.

مصنوع بفضله يصف الإنسان نفسه وبصورة أساسية كذلك يضع نفسه مشروعاً للتحقيق.

«إنما الإنسان ـ استعارة»[(٧٥)].

إن صورة الإنسان والتصوير (بالتأديب التربوي) متعالقان أحدهما بالآخر، والتصوير الذاتي تهديه الصورة التي وضعنا مشروعها، وبالعكس فإن صورة الإنسان تطبعها فكرة التشكلية وقابلية التغير والانفتاح.

«إننا لا شيء وما نطلبه هو كل شيء»[(٧٦)].

«كل إنسان متغيّر بلا قدر محدود»[(٧٧)].

والمعلوم أن ما يبرزه الرومانسيون الأُول وخاصةً شليغل هو أن المثال الأعلى للإنسان المتأدّب لا يتمثّل في التناغم الساكن في شخصيته بل هو يكمن في تعدد قدراته وقواه ونشازها. ويصف شليغل التربية بكونها تحوّل الخلق الذاتي والإعدام الذاتي[(٧٨)] باعتبارها «التأليف المتناقض» و«سلسلة مسترسلة من الثورات الرهيبة»[(٧٩)]. وهو قد ذهب في ذلك إلى حدّ بعيد في المزايدة واعتبار تعدّد الإمكانات والاستراتيجية الواعية لتجريب مناويلَ مختلفةً من الحياة وبني الشخصية ما يتميّز به الإنسان المتأدّب.

«من المفروض أن يكون الإنسان الحر بحق والمثقف أن يكون قادراً على الاتصاف بالحال الوجدانية التي يريد فلسفيةً كانت أو فيلولوجيةً أو نقديةً أو شعريةً تاريخيّةً أو خطابيةً قديمة أو حديثةً، وذلك بصورة تحكّمية تماماً كما تعدل الآلة الموسيقية في كل زمان وبحسب أي درجة»[(٨٠)].

كما أن نوفاليس كان يجاهد من أجل فهم لعملية التاريخ. ففي

---

(٧٥) Vorarb, NW, II, S.351, Nr. 174.

(٧٦) Hyp, StA 3, s.184.

(٧٧) Dial, NW, II, s. 429.

(٧٨) Ath, KA II, s. 149, Nr. 28.

(٧٩) PhL, KA XVIII, s. 82 f., Nr.637/

(٨٠) Ath., KA II, s. 154, Nr.55.

مخطوطته **المسيحية أو أوروبا** سنة ١٧٩٩ طوّر نموذجاً ذا ثلاث درجات باعتباره هنداماً فلسفياً تاريخياً:

أ ـ الزمان المسيحي المقدس الأصلي.

ب ـ حقبة المصلحة الشخصية وانحطاط الدين (الإصلاح).

ج ـ عصر مسيحي حقيقي جديد باعتباره حقبة سامية من الثقافة «عصر المصالحة العظيم»(٨١).

إن القوّة التي يعدّ نوفاليس نفسه باستمداد تجديد المجتمع منها، هي عنده الدين المسيحي، إنها حسب رأيه «عقيدة المستقبل»(٨٢) الإيمان بمستقبل خير.

«لا يمكن للقوى الدنيوية أن تحقّق توازنها بذاتها بل إن عنصراً ثالثاً يجمع في آن بين الدنيوي والمتعالي عليه وهو الوحيد الذي يحلّ هذه المعضلة» «الدين وحده يمكن أن يوقظ أوروبا ثانية ويضمن للشعوب والمسيحية بسلطان جديد منظور على الأرض يركز فيها سلطة بانية للسلم»(٨٣) (ص ٣٣٥).

٦ ـ حنين الرومانسي إلى اللامتناهي

إن الوظيفة المركزية التي تؤدّيها مثل هذه المقدّمات التي من جنس الانفتاح التطوّري وقابلية الاكتمال إلى غير غاية يمكن أن تصبح دالّةً بوضوح على أن مفهوم اللامتناهي له وظيفة ذات منزلة ممتازة في فكر الرومانسية الأولى. فبالنسبة إلى الرومانسية الأولى وبالنسبة إلى الرومانسية عامّةً كما بالنسبة إلى معاصريها يعتبر اللامتناهي مفهوماً ذا دلالة بالغة في وصف الإنسان باعتباره ذاتاً فاعلة روحياً. ذلك أن اللامتناهي متلازم مع تصوّر لعدم تحديد تكويني للإنسان وقوة لا متناهية عنده في عمله وفي أعماله.

ولا يقتصر اللامتناهي على أداء دور مهم عند المؤلفين الذين هم

---

(٨١) Christ, NW II, s. 745.

(٨٢) AllgBr, NW II, s. 531, Nr.320.

(٨٣) Christ, NW II, s. 748 und 749.

بالأولى من ذوي الاتجاه الميتافيزيقي الديني، مثل: سبينوزا، ويعقوبي، أو همسترويس، بل إن اللامتناهي باعتباره مفهوماً حداً محدداً وظيفياً ومقصوراً على السلب هو كذلك موضع مركزي في الفلسفات المثالية لراينهولد وفيشته وشلنغ إلى حد هيغل. ففيشته على سبيل المثال صاغ بمنظورته عن تأرجح الخيال في الخلاء بيّنة الإمكان التخيلية إلى غير غاية بنيته التي لفاعلية الإنسان الروحية. ففي فلسفته لا يقتصر دور الخيال على دور آلية التحريك الباطن في الأنا بل هو يؤدّي دور القدرة على التوسط الدائم بين المتناقضات، القدرة التي تنتج في فعل التوسط هذا تناقضات جديدة في الوقت نفسه. إنها بإطلاق قدرةٌ مستقلّة في الأنا هي على حال تجعلها دائماً تتجاوز الموجود من جديد بحسب مناظير مفتوحة بلا نهاية وتدفع الأنا بصورة متواصلة إلى تجاوز ما هو حاصل إلى حدّ كل آن.

إن صلةَ الرومانسيين الأُول بفهم اللامتناهي المثالي المتعالي المتّجه إلى (فلسفة) الوعي صلةٌ مباشرة مثلها مثل صلتهم بمفهوم اللامتناهي المنتسب إلى القول بوحدة الوجود. فليس الروح وحده هو الذي يوضع بمنظور اللامتناهي بل كذلك الطبيعة ما بالقوة لها مما لا ينضب من القدرة إلى إنتاج الجديد.

إن الرومانسيين الأُول ينطلقون مع فيشته من تناقضية مقومة للإنسان: إنه كائن جسدي حسي متناهٍ وكائن روحي لامتناه في آن. وهذا النموذج لتصوّر الإنسان يساعد في تفسير العلة التي لأجلها يكون الإنسان مدفوعاً دائماً إلى الفاعلية على أساس هذا التناقض التكويني والذي هو علّة تكوينه لنفسه وتطويرها.

«إن حقيقة الإنسان هي أنه عليه أن يزاوج بين اللامتناهي والمتناهي، لكن التطابق التام بينهما لا يمكن تحقيقه (الوصول إليه) أبداً»(٨٤).

وبسبب تصوّر الإنسان مفتوحاً على التطوّر كذلك فإنه لا يستطيع أبداً أن يستوفي لاتناهيه فيبقى دائماً خلف إمكاناته أي إنه يبقى له ما لا يتناهى من الإمكانات المفتوحة.

---

(٨٤) PoeH, KA XVI, s. 22, Nr.11.

والمهمة الأسمى التي على الإنسان أن ينجزها في الشعر وفي الفلسفة تتمثّل في أن يأخذ بعين الاعتبار بعد اللاتناهي هذا. وقد عرف شليغل الفلسفة فاعتبرها الوعي باللامتناهي:

«إن موضوع الوعي الوحيد هو اللامتناهي والصفة الوحيدة للامتناهي هي الوعي»[٨٥].

وقد كتب هلدرلن إلى أخيه (١ كانون الثاني/يناير [جانفي] ١٧٩٩) قائلاً إن الفلسفة الجديدة هي (حسب رأيه) التي «تكشف عن التوق اللامتناهي في صدر الإنسان»[٨٦]. وصاغ نوفاليس هذا المعنى في دراساته الفشتيه فقال:

«إن العالم دائم اللاتناهي بالنسبة إلى الحي، وليس فيه نهاية للوصل بين المتنوع، ولا يمكن أن تأتي حال من اللافاعلية بالنسبة إلى الأنا المفكر(. . .)»[٨٧].

إن إدماج اللامتناهي في صورة الرومانسية الأولى عن العالم تقوم بعدة وظائف:

١ ـ استعمل مفهوم اللامتناهي من أجل صوغ طابع العملية لمجرى العالم وصيرورة الإنسان.

٢ ـ نسب إلى الإنسان توق لامتناهٍ وحنين (قصدية) هو عبارة الإبداعية الروحية ويعمل عمل القوة المحرّكة لكل فاعلية. فمن دون الحنين الذاهب إلى ما لانهاية ما كان يمكن أن توجد معرفةٌ ولا إرادة، إن الحنين إلى اللامتناهي لا يمكن حذفه[٨٨].

٣ ـ يستعمل «الحنين إلى اللامتناهي» لوصف تكوين الإنسان المتناقض بين التحدّد والتناهي والجسدية والواقع التاريخي للحياة من

---

(٨٥) JenV, KA XII, s. 6.

(٨٦) StA 6, 1,; s. 304.

(٨٧) FSt, NW II, s. 180, Nr. 565.

(٨٨) Zur Bedeutung der Begriffe Sehnsucht und Streben, in Verschidenen Ausformungen in der Philosophiegeschichte vgl. Hogrebe 1994, s. 23.

جهة أولى واللاتحدد والانفتاح والحرية والروحانية من **جهة ثانية. لا** يستطيع الإنسان تحقيق أي إمكانية تمام التحقيق ولا أن يحقّق كل الإمكانات أبداً. وقد كتب شليغل ما يلي في حوار حول الشعر الذي نشر في **أثينويم** سنة ١٨٠٠:

«أبداً لن (...) ينفذ العقل إلى الغاية أو يتوهّم أنه قد بلغها: ذلك أنه لا يمكنه أن يهدئ الحنين الذي يخلق نفسه بالذات بصورة أبدية انطلاقاً من التحقق التام لإشباعاته ذاتها»(٨٩).

٤ ـ يميز اللامتناهي باعتباره فكرةً ناظمةً من دون وظيفة مرجعية الأفق الحسي للفاعلية العقلية التي لا بد من أن تمتلئ بالدلالة من جديد بصورة دائمة.

٥ ـ إن اللامتناهي يعلو على قدرة الإنسان كلها (ص ٣٣٦)، قدرته على إدراكه وعلى قوله وعلى تحقيقه. ولا يمكن إدراكه إلا بصورة غير مباشرة رمزياً وأمثولياً. وفي ذلك يأتي دور القوّة المتخيّلة للشعر الذي هو أفضل ما يمكن أن ننسب إليه هذه القدرة.

٦ ـ وأخيراً فالحنين إلى اللامتناهي هو العلامة المميزة للرومانسية عامةً، وهو لا يؤسّس فلسفة الرومانسية الأولى فحسب بل يؤسّس كذلك الأدب والموسيقى والرسم والدين التي تكون أربعتها ذات توجه رومانسي.

ويبقى مفهوم اللامتناهي هذا في المقام الأول مطلق اللاتحديد باعتباره مثالاً أعلى لا يدرك أعني باعتباره مفهوماً حدياً سلبياً للتوجه الإنساني. لكنه سيملأ مضمونياً بالتوالي في المجرى الموالي للرومانسية وخاصةً بفكرة طبيعة تفهم بنظرية وحدة الوجود ولاحقاً بتصوّر إله مسيحي.

لكن الرومانسية الفلسفية الأولى وضعت لنفسها برنامجاً نظرياً يعبّر عن ضربي النظرة إلى الإنسان باعتباره ذاتاً متناهيةً لامتناهيةً، وباعتباره يثبت الوساطة من حيث هي حدث جدلي. إن الفلسفة والشعر والدين أي الميثولوجيا تمثّل ثلاثتها هنا وسائط يمكن أن يتمّ فيها توجيه هذه الوساطة.

---

(٨٩) KA II, s. 284f.

٧ ـ الفلسفة والشعر

يتحدّد فكر الرومانسية الأولى بمطلب التأليف بين الفلسفة والشعر التأليف الذي كان دائماً موضوع عرض ونقاش.

«ينبغي أن يتم التوحيد بين الفلسفة والشعر»[٩٠].

إن مقاربة المجالين كليهما ليست ممكنةً إلا على أساس النظرة النوعية للرومانسية الأولى نظرتها إلى حقيقة الفلسفة والشعر، فكلاهما يتميّز في المقام الأول بكون توجهاته الروحية تهدف في الغاية إلى الموضوع الأسمى نفسه أي اللامتناهي. فالفلسفة تسعى إلى الكلي والمنتظم والشعر يسعى إلى الخاص والفردي، والمعلوم أن فهم الكلي غير ممكن من دون بيانه الممثل بتوسط الجزئي وأن الشخصي ليس قابلاً للتقويم من دون الخضوع لعلاقة دلالة كلية. ومن ثَمّ فكلا المجالين يحيل أحدهما إلى الآخر. ولا يمكن لهما أن يحققا منجزهما إلا بفضل ما بينهما من تعاون. فالفلسفة تعدّ الأفكار الكلية لتفسير العالم. والشعر بالمقابل يستعمل الوسيلة اللسانية متعددة الوجوه لتأويل منجز هذه الأفكار. والفلسفة هي منجز الفكر والتأمل والشعر بالمقابل يستند إلى الحس والخيال.

وقد وضّح الرومانسيون الأوائل بمطلب التأليف بين الفلسفة والشعر هذا أن الشعر يريد أنه يكون هو أيضاً تأملاً وذا قيمة معرفية وتوجيهية ذاتية. وبالمقابل فعلى الفلسفة أن تتضمّن علاقةً بتنوع العالم العيني الذي ينبغي أن يضفى عليها شيء من النسبية والتاريخية لكنّها لا تتضمن ذلك إلا بفضل ما للشعر من قدرة لغويةٍ خلّاقة كبرى. ذلك أنه في الشعر بالذات تتبيّن قدرة الخلق عند الإنسان عامةً، إنها إبداع. وكان **نوفاليس** يسمي الشعر «**فن الخلق**»[٩١] الذي يؤسس كل خلق روحي (عقلي).

«إن العبقرية بإطلاق هي عبقرية شعرية، وحيثما أثرت العبقرية فإنّها قد أثّرت شعرياً»[٩٢].

---

(٩٠) Lyc, KA II, s. 161, Nr.115.

(٩١) Vorarb, NW II, s. 360, Nr.214.

(٩٢) Ebd., s. 325, Nr. 49.

الروح الشعرية منتجة ومبدعة وهي توجد «عالماً» فنياً (مصطنعاً). وهكذا فالشعر قد وُضع في توازٍ مع المثالية الألمانية من حيث إسماء الوظيفة المبدعة (الخلاقة) للروح (للعقل).

«المثالية التامة شعر»[٩٣].

«إن الشعر والمثالية هما مركز التربية والفن الألمانيين»[٩٤].

ومن ثَمّ فالشعر مماثل للفلسفة من حيث درجات التصديق المعرفي إذ إن الشعر (مثل الفلسفة) يقدّم من عالمنا ضروباً من الوصف، إنّه لا يكوّن عالماً لكنّه يصوغ مشروع عالم. وانضواء الشعر في الفلسفة يعني بالنسبة إليها أنه عليها أن تكون أكثر من مجرد علم أعني بالذات أنه عليها أن تكون إضفاء خلاقاً للمعنى وأن تكون «تجريباً توليفياً (للعالم)»[٩٥] وأن تكون «بناءً رمزياً للعالم». ذلك أن العالم ليس هو إلا ما يبنيه العقل الإنساني. ومن ثَمّ فانطلاقاً من تحليل الشعر يمكن أن نستنتج «قوانين البناء الرمزي للعالم المتعالي»[٩٦]. وكان هلدرلن يعرف الإبداع الشعري بكونه بداية الفلسفة ونهايتها[٩٧].

«إن شكل العلوم التام ينبغي أن يكون شعرياً»[٩٨].

وفي حين تكون الفلسفة متّجهةً إلى المعرفة والوصف المفهومي للعالم فإن الأمر يتعلّق في الشعر بمقاربة هذا الموضوع مقاربةً أسلوبيةً وذات صفائح وسيطة عديدة. وفي المقام الأول يستطيع الشعر أن يتناول عدة أوجه من سجل الأشكال الأدبية والوسائط التعبيرية. فعلى سبيل المثال يستعمل الشعر الاستعارات وأسلوب ضرب الأمثال. وبذلك فإن أسلوب ضرب الأمثال هو بالذات وسيلةً التعبير التي طورتها الرومانسية الأولى وجعلتها أداة التعبير الشعري والفلسفي، ولم يكن ضرب الأمثال

---

(٩٣) PhL, KA, XVIII, s. 473, Nr. 27.

(٩٤) Unverst, KA II, s. 366.

(٩٥) Jen V, KA, s. 21.

(٩٦) Vorarb, NW II, s. 325, Nr. 48.

(٩٧) Hyp, StA 3, s. 81.

(٩٨) Vorarb, NW II, s. 166.

أداةً لفعل المعرفة الجاري بصورة منهجية، والأمثال المضروبة لا تحيل إلى شيء معين بل هي تحيل إلى أمر غير محدد ولامتناهٍ، إنها لا تتنبأ بأفق جديد بل توحي به (ص ٣٣٧) من دون أن تحققه. إنه أفق يبقى مفتوحاً على ما نشاء من التأويلات الأخرى:

«إن أسمى ما في الشعر مقصور على الإيحاء الإشاري، الشعر مجرد استيحاء بخلاف ما عليه أمر الفلسفة التي تريد أن تعبر عن الأسمى بصيغ محددة وأن تفسره»[٩٩].

والفلسفة التي أضيفت إليها سمات الشعر رواية لكنّها تعلمت أن أسمى الأفكار الفلسفية لا (ينبغي أن) تصاغ مفهومياً بل هي لا يمكن أن تقبل غير الاستيحاء الإشاري، فمن بين الأفكار الأسمى هذه فكرة اللامتناهي وفكرة الحرية وفكرة الفكرة الشاملة لكل شيء، وهذه الأفكار هي شكل من الصوغ اللساني المفتوح، فأمكن لشليغل أن يكتب:

«أليست كل وحدة وكل تمام من طبيعة شعرية؟»[١٠٠].

وللشعر لعلةٍ أخرى أهميةٌ فلسفية خاصة، ذلك أنّه توجد إلى جانب الفلسفة كذلك التطوّرات الحديثة للشعر التطوّرات التي يستعملها الرومانسيون الأوائل لتطوير معايير تساعد على فهم الحداثة وعلى تنميتها وفهم صورة العالم الحديثة عامةً. وبذلك فهذه التطوّرات يمكن أن نصلها خاصةً بكتاب كنط في **نقد ملكة الحكم** (انظر الفصل العاشر: الجميل والفن). كما أن تطوير جماليات كنط عند شللر في رسائله **حول تربية الإنسانية** سنة ١٧٩٥ تلقّاها الرومانسيون الأوائل بعناية. وكانت فكرتان تؤدّيان عند كنط دوراً جوهرياً. أولاً فإن الأمر في الجماليات لم يعد متعلّقاً بنظرية الجمال الموضوعي ومن ثَمّ بنظرية تضع المعايير التي تمكّن من التقويم الجمالي للعمل الفني. وهذه الفكرة نجدها عند شليغل كذلك؛ إذ قال إنه لا أحد يمكنه أن يحاول فيسعى إلى تحديد (نهائي) لمثال الشعر الرومانسي لأنّ هذا المثال عنده مثال في صيرورة دائمة[١٠١].

---

(٩٩) Köln V, KA XII, s. 106.

(١٠٠) PhL, KA XVIII, s. 86, Nr.674.

(١٠١) Vgl. Ath, KA II, s.183, Nr. 116.

وثانياً فإن كنط قد أكّد أنه ليس من مهام الفن أن يحاكي شيئاً موجوداً بل إن الفنان العبقري عنده هو الذي يحدّد قواعد الفن وهو الذي يبدع بصورة مستقلة العمل الفني والمعايير الفنية. إن هذه النظرة الفنيّة تؤسّس لفهم الشعر الرومانسي الباكر فهمه الذاتي. فهو قد طوّر النظرية الشعرية للرومانسية الباكرة وهذا التأسيس الكنطي وصاغ معايير ما هو حديث صوغاً أوضح. فالحداثة تعني هنا تقويم الخلق الروحي تقويماً تاريخياً باعتباره جزءاً لا يتجزّأ من ثقافة معينة وليس خاضعاً لقواعد عامة أو لمثال أعلى أجنبي من جنس مثال الفن القديم مثلاً (عند اليونان). ويعني ذلك بالنسبة إلى الشعر أنه:

«لا يمكن في تعريف الشعر أن نحدد إلا ما ينبغي أن يكون عليه الشعر (في الواجب). لكننا لا نستطيع أن نحدّد ما عليه الشعر في واقعه، ولو فعلنا لكان الشعر حينئذٍ وباختصار هو ما سماه الناس شعراً في أي عصر وفي أي مكان»[١٠٢].

وهكذا فمثلما أن الفلسفة لم تعد متقوّمة بمعرفة صورة العالم وجوهره بل تسعى إلى بيان كيف يتمّ تصوّر صورة العالم من خلال نشاط الذات، ولم يعد الشعر الحديث كذلك يسعى إلى الموضوعية بمعنى العكس الأمين للواقع بل هو أصبح يتوق إلى أعمال مهمّة وقابلة للتأويل المفتوح ويطلب عمليةً فنية تأملية. وقد تم الشروع في تدعيم صورة للعالم تكون فيها (معرفته) بناء مؤلفات من المعاني المعقدة بدلاً من نسخ الواقع الموجود.

إن الشعر الحديث يدين بخاصياته الجمالية إلى القوة الجمالية الذاتية التي تعبر عن نفسها من خلال العمل الفني[١٠٣]. وبفضل هذا التوجّه نحو الذات أصبح الشعر من **جهة أولى** ذا طابع فردي: فمعنى الفردية الشعرية لم نتعلّمه إلا من المحدثين (الشعر الغنائي)[١٠٤]. ومن **جهة ثانية** أدخلت النسبية كذلك والتعدّد على الخلق الروحي: «أليس

(١٠٢) Ebd., s. 180, Nr.114.

(١٠٣) Stud, KA I, s. 208.

(١٠٤) PoeH, KA XVI, s. 101, Nr. 199.

ينبغي أن يوجد ما لا يتناهى من الأنواع في الشعر الحديث؟»[١٠٥].

إنّ في الشعر (الحديث) خصائص فوضوية عرضية، وهو يأخذ المصادفة بعين الاعتبار[١٠٦]. «فالشاعر يعبد الصدفة»[١٠٧]. ولا تتعلّق الفوضى بالممارسة الفنية فحسب، بل إن النظرية الجمالية نفسها ليس لها نقطة ثابتة في التغير اللامتناهي[١٠٨] للأعمال الفنية والأساليب والمقاصد. وبذلك فإنه لم يبقَ إلا تحديد بعض التيارات. كما إنه لا يمكن أن نجد لا داخل الشعر الحديث ولا بين الفنون الجزئية حدود أجناس بينة المعالم. (وزوال الحدود بين الأجناس زوالها الذي يقبل الرد إلى زوال الخطابات القبلية التي تمكن من رسم هذه الحدود من خلال استعراض الخاصيات، إن هذا الزوال ينتسب إلى النظرات المميزة للجدل الفلسفي ما بعد الحداثي على سبيل المثال عند جان. ف. ليوتار ور. رورتي)[١٠٩].

إن التخلص من وظيفة الفن التمثيلية والمحاكية يحتوي من ثَمّ على خطر أن يضيع الفن في الموضات وأن يسقط البحث في الخاوي عن التجديد والترفيه. كما أن الذوق الجمالي يصبح فاقداً للثقة في النفس، وعدم الثقة هذا صار من الآن فصاعداً من خصائص الفن الحديث، لذلك فإن تثقيف قدرة الحكم النقدي والجدل حول معايير تقويم الفن يؤدّيان دوراً جوهرياً في الفلسفة والشعر الحديثين. إذاً فالموضوع الجدير بمثل هذا النقد لا يكون إلا العمل الذي هو لا متناهي الحداثة[١١٠].

«لا يخبرنا عن الفردية الشعرية إلا الحداثيون»[١١١] (ص ٣٣٨).

ويضع المحدّثون كذلك مطالب لفهم المناهج والأجناس الفلسفية والشعرية، ولكن أيضاً لفهم الإنسان ذاته، فهم يطلبون المرونة والانفتاح والقدرة على تحقيق التناغم بين مناظير مختلفة للأشياء. وهذه الملكة الحديثة

---

(١٠٥) Ebd., s.144, Nr. 702.

(١٠٦) Für eine Apologie des Zufälligen» hat sich z.B. auch Marquard 1986 eingesetzt.

(١٠٧) AllgBr, NW II, s. 691, Nr. 940.

(١٠٨) Stud, KA I, s.219

(١٠٩) Vgl. Lyotard 1979, 1983 und Rorty 1989.

(١١٠) PhL, KA XVIII, s. 83, Nr. 640.

(١١١) PoeH, KA XVI, s. 101, Ne. 199.

حاول شليغل خاصةً في مفهومه للسخرية تفسيرها (ترجمتها). ولا بد قبل أن نغوص في هذه المسألة من أن نضمّ إليها وجهاً آخر من وجوه الشعر وجهاً بلغ أهمية كبرى في المناقشات المعاصرة لتلك الحقبة: إنه طلب ميثولوجيا جديدة وفهم جديد للدين (راجع الفصل الرابع: الدين ومفهوم الإله).

٨ ـ الدين من حيث هو قوة مصالحة عند الجيل (في العصر) والميثولوجيا الجديدة

بسبب ما حدث من اهتزازات ثورية في المجتمع والثقافة أصبح الدين كذلك في وضعية الامتحان. فيمكن منذ الإصلاح الديني ملاحظة التحرر من الصيغ العقدية والتعدد في الدين المسيحي. والخاصية المميزة لنوع الفكر الحديث تعني هنا أنه لا يوجد شكل وحيد من الدين يمكن أن يدّعي التفرد بالالتزام الديني. فكان الرومانسيون الأوائل بذلك متمسكين وبإطلاق بوظيفته رؤية العالم التي ينسبونها إلى الأديان. وهم يعتبرون الدين السلطة الروحية الثالثة الحاسمة إلى جانب الفلسفة والشعر. وهكذا فهم يشملون بطلبهم التأليف بين الفلسفة والشعر الدين كذلك. وعندما يحصل هنا وصل بين الدين والفلسفة والشعر فإن الإنجاز المجدّد للمثالية والشعر والمنتج لهما وكذلك الدين سيظهران في ضوء جديد. ومثل هذا الدين يمكن أن يكون شكلاً من الميثولوجيا الجديدة، ميثولوجيا متحرّرة من صوغ عقدي فتكون فرديةً ومنفتحةً على كل التأويلات.

وبذلك ففي هذا التوجه نحو الدين نجد في المقام الأول وفي الصدارة وظيفة الدين الإنسانية والعقلية. فليس الدين عقداً متزمتاً وليس هو حفظاً للعقائد بل الأمر يتعلق فيه بأن يكون الإنسان حراً في اختيار تصوّر معين للرب. ومثل هذا الدين يعتبر «روح العالم التكويني المحيي لكل شيء»[(١١٢)].

نقل شليغل إلى موضع «الدين المبدأ المثالي الأساس مبدأ فاعلية الروح الحرة. وهكذا فالدين قد فصل عن الامتيازات العقدية للمسيحية التي وقعت خيانتها» وأُول الدين باعتباره قوةً إنسانيةً منتجة. وقد أكّد شليغل في عرضه

(١١٢) Ideen, KA II, S. 256, Nr. 4.

كتاب نيتمن **اليوميات الفلسفية** سنة ١٧٩٧ «أن الدين منتج من منتجات الحرية وأن كل ما ليس منتجاً للحرية ليس جديراً بذلك الاسم»[١١٣] وكل تصوّر للرب لم يصنعه الإنسان بنفسه صنعاً حراً ليس إلا «وثناً»[١١٤]. ويعني ذلك كما جاء في مجلة **أثينيوم** «الدين بقدر التحرر»[١١٥]. ويمكننا أن نجد هذه القضية في إحدى شذرات كتابه **الأفكار**:

«يكون الإنسان حراً عندما ينتج (صورته عن) ربه فيجعله مرئياً»[١١٦].

ومن ناحية ثانية فإن الرومانسيين الأوائل يرون في الدين كما في الفلسفة والشعر كذلك القدرة على التأليف بين كل القوى. وهكذا فالفلسفة والشعر أصبحا وثيقي الصلة بالدين:

«إن الشعر والفلسفة بمجرد أن يأخذ بهما وجدان الإنسان يمثلان دائرتين مختلفتين وشكلين مختلفين وهما عاملان من عوامل الدين كذلك، فيكفي أن يحاول الإنسان الوصل بينهما حتى يكون ما يحصل عليه ليس شيئاً آخر غير الدين»[١١٧].

وبالنسبة إلى هلدرلن فإن هذه القوة التوحيدية التي للدين نجدها خاصةً في الجمالي وفي «حب الجمال»:

«إن الدين هو حب الجمال. والحكيم يحب ذاته واللامتناهي والمحيط بكل شيء. والشعب يحب أطفاله والآلهة الذين يظهرون له في أشكال مختلفة (. . .) ومن دون مثل هذا الحب للجمال ومن دون مثل هذا الدين تكون كل دولة هيكلاً عظمياً جافاً لا حياة فيه ولا روح، ويصبح كل فكر وعمل شجرة عديمة الأفنان وأعمدة تاجه كسيرة»[١١٨].

وبذلك فبالنسبة إلى هلدرلن يظهر الجمال خاصةً في مجالين: في الفن وفي الطبيعة. ومن ثَمّ فهذان المجالان هما الموضوع الحقيقي للدين، ومثل

---

(١١٣) KA VIII, s. 17.

(١١٤) Ebd.

(١١٥) KAII, s. 203, Nr. 233.

(١١٦) Ideen, KA II, s. 258, Nr.29.

(١١٧) Ebd., s. 260f., Nr. 46.

(١١٨) Hyp, StA 3, s. 79f.

هذا الدين الجمالي يربط الإنسان والطبيعة معاً بفضل الاشتغال بالجمال:

«إن (الدين) لا يمكن أن يكون إلا جمالاً. والإنسان والطبيعة يتحدان في إله محيط بالكل»[١١٩].

يفهم الرومانسيون الأوائل الدين والفلسفة والشعر باعتبارها ثلاثتها تعبيراً عن حاجة الإنسان لإضفاء المعنى على عالمه وإعطائه دلالةً ساميةً لا تستمد من ممارسة حياته المباشرة بل هي تبقى مفتوحةً بلا نهاية. «فسواء الفلسفة أو الشعر كلاهما يحتاج إلى الدين. وذلك لأنه يمدهما بمضمونهما الروحي إذ من دونه تكون الفلسفة مجرد علم صوري خاو ويكون الشعر مجرد «عبث» سطحي غير مناسب»[١٢٠]. وبالعكس حتى التشديد على هذه الوظيفة الموحدة فإن الدين يعرف لذلك باعتباره «مثالية» و«شعرياً» (ص ٣٣٩) لأنّ الدين خلّاق هو بدوره. وهكذا فقد كتب هلدرلن في مخطوطة حول موضوعة الدين بتاريخ ١٧٩٨ ـ ١٧٩٩:

«وهكذا إذن فلعلّ الدين شعري بالطبع»[١٢١].

إنّ أحد أشكال الدين الجديد الممكن في صلته بالشعر والفلسفة عند الرومانسيين الأُول وعند الكثير غيرهم من معاصريهم مثل غوته وشللر وهردر هو الميثولوجيا. وفي هذا المضمار فإن النص ذا التأثير الكبير كان كتاب شليغل **أحاديث حول الميثولوجيا** أحاديثه التي مثلت جزءاً من كتابه **حوارات حول الشعر** الصادر سنة ١٨٠٠ في **أثينيوم**. (ولا يمكننا هنا أن نعالج خيوط السينوريهات الميثولوجية المختلفة في منعرج الانتقال من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر ـ شليغل، نوفاليس، شلنغ، هلدرلن، هيغل ـ لا يمكننا أن نعالجها بدقة، وفي هذا المضمار فإن البحث قد بيّن مصادر الميثولوجيات الجديدة وما صدر عنها من تأثير وتواصل إلى حدود حاضرنا)[١٢٢].

بدأ شليغل عرضه بملاحظة أن عصره ينقصه أطر التوحيد التي تمثلها

---

(١١٩) Ebd., s. 90.

(١٢٠) Ideen, KA II, s. 257, Nr.11.

(١٢١) StA 4, 1; s. 281.

(١٢٢) Vgl. zum Interesse an der modernen Mythologie Cassirer 2002 (1925), Poser 1979, Gockel 1981, Frank 1982, Jamme 1991, Schwering 1994 Blumenberg 1996.

ميثولوجيا العصر القديم (اليوناني)، ويعتبر شليغل تعويض ذلك بالنسبة إلى المحدثين مقتضياً إبداع ميثولوجيا جديدة، وهو يرى أن «اللحظة المناسبة قد حانت لتحويل المسيحية إلى ميثولوجيا»[١٢٣]. ونجد إشارةً مهمةً إلى كون مثل هذه الميثولوجيا الجديدة ممكنة وهي تمثّل بالنسبة إلى صراعات العصر مركزاً روحياً متيناً يراه شليغل حاصلاً من **ناحية أولى** في طابع المثالية[١٢٤] ومن **ناحية ثانية** في وحدة الوجود.

وإذا ارتبط مفهوم الشعر الرومانسي بمشروع ميثولوجي فإنه يكون بذلك قد رفع من ناحية أولى إلى الوظيفة الاجتماعية الإنسانية لمثل هذه الميثولوجيا الشعرية (تربية الإنسان) ومن ناحية ثانية إلى إنجاز روحي خلّاق:

«كما أن الشعر الرومانسي ينبغي أن يكون ميثولوجيا، وفي ذلك يكمن في الحقيقة ما هو مثقّف وعبقري في آن»[١٢٥].

وهكذا فإن الميثولوجيا تتدخّل عندما يتعلّق الأمر بإنجاز رؤية العلم الكوني لشعر فلسفي سام ذي طموح ديني. وعلى أساس هذه الوظيفة الثقافية المشتركة (بين الشعر والفلسفة والدين) فإن مثل هذا الشعر يكون مماهياً للميثولوجيا[١٢٦]. كما إن الشعر عندما يتأكّد من (معرفة) مصادره فإنّه يصطدم بالميثولوجيا في صدارتها[١٢٧].

ويعتبر نوفاليس المميز النوعي للميثولوجيا أي للشعر الميثولوجي كونه ديناً فنياً:

«إن المسيحية هي بإطلاق دين تاريخي، لكنها دين ينحلّ إلى «المطبوع» من الأخلاق و«المصنوع» من الشعر أو الميثولوجيا»[١٢٨].

إن الفلسفة والشعر والأسطورة تعتبر ثلاثتها وجوهاً مختلفةً للجهد الروحي نفسه لتفسير العالم. ويمكن أن ننظر إلى الميثولوجيا باعتبارها

---

(١٢٣) PhL, KA XVIII, s. 397, Nr. 922.

(١٢٤) Myth, KA II, s. 313.

(١٢٥) PoeH, KA XVI, s. 260, Nr. 66.

(١٢٦) Lit, KA III, s.13

(١٢٧) Ebd., S. 12.

(١٢٨) FragSt, NW II, s.829, Nr. 391.

نظرةً قائلةً بوحدة الوجود في حدود كونها شعراً ذا أغراض دينية أو على العكس يمكن اعتبارها ديناً قائلاً بوحدة الوجود صيغ شعرياً ديناً، يندرج فيه كذلك العلم والفلسفة. وينبغي أن تبنى الميثولوجيا انطلاقاً من مركزين. وهذان المركزان هما الشعر باعتباره «واقعية مطلقة» والفلسفة «باعتبارها مثاليةً مطلقة»[١٢٩]. فالشعر يقدّم صورةً من العالم (أعني من الطبيعة) والفلسفة تخبرنا حول فاعلية الوعي. والميثولوجيا باعتبارها هي ذاتها حصيلة التأليف بينهما فهي من ثَمّ ليست مثاليةً شعرية فحسب بل هي المثالية الأشدّ إطلاقاً[١٣٠].

والأمر في مشروع الميثولوجيا يتعلّق بالتشديد على (أهمية) القوة الشعرية الخلّاقة باعتبارها في آن قوةً جديدةً مؤسسة للدين أعني تأويلها باعتبارها سلطةً معنويةً. وهذه الميثولوجيا الجديدة التي يقول بها الرومانسيون الأُوَل لا تتّصف بصفات ما دون العقل كما يظن أهل التنوير. إنها ليست مما ينتسب إلى العقد إذ هي بحاجةٍ إلى الجهد التأملي الأسمى وإلى القوة الروحية لقدرة على الوصل (الفطنة) بعيدة الغور أعني قوة الإيحاء والخيال. إنّها حسب رأي شليغل تضفي الطابع الحسي على أفكار العقل فتجعلها محسوسة.

وتختلف الميثولوجيا الجديدة عن ميثولوجيا يونان القديمة في المقام الأول بكونها لا تنشأ نشأة النمو الطبيعي. من ذلك أن شليغل يعتقد أنها «ترد علينا من طرق مقابلة تمام المقابلة لما وردت عليه الميثولوجيا القديمة» وهي في الحقيقة حسب رأيه ستكون «المصنوع (لا المطبوع) في كل الأعمال الفنية»[١٣١]. وهكذا فما ينتجها هو منتج الفن، وفي هذا المقام فإنه حسب رأيه من الضروري أن تكون مهمة الشعر الميثولوجي «أن يتجاوز مسار العقل المفكر عقلياً وقوانينه، وأن يعود بنا ثانيةً إلى الالتباس الجميل الذي للخيال، وأن يغوص بنا في الفوضى الأصلية للطبيعة الإنسانية»[١٣٢]. ثم انطلاقاً من هذه الفوضى تصبح الطريق سالكةً

---

(١٢٩) PhL, KA XVIII, s.355, Nr. 407.

(١٣٠) Ebd., s.90, Nr. 736.

(١٣١) Myth, KA II, s. 312.

(١٣٢) Ebd., s. 319.

لخلق صور للعالم من طبيعة حسية، إن مفهوم الفوضى يصف الأساس الذي انطلاقاً منه تنشأ الصيرورة. ويمكن اعتبارها في آن وبصورة واقعية أصل كل وجود. ويمكن كذلك النظر إليها باعتبارها وبصورة مثالية القوة اللامحة لما هو روحي. وكلا الوجهين يعملان على تطوير مفهوم الميثولوجيا. لذلك أمكن لشليغل أن يقول:

«(الفوضى) هي مفهوم الميثولوجيا الأساس»(١٣٣).

إن الميثولوجيا ترى العالم باعتباره ناقصاً كما أنها ترى «**الله**» كذلك بوصفه «**متغيراً وغير تام**»(١٣٤). ولا تنتج إلا انطلاقاً من هذه المسلمات إمكانية المساهمة في تصوير العالم تصويرا فاعلاً بقوة حقيقية. (ص ٣٤٠).

إن موضوع الميثولوجيا هو الربوبي. وفي الوقت الذي نشأت فيه نظرة شليغل للميثولوجيا وضع الربوبي بالأولى بفهم قائل بوحدة الوجود. لذلك فإن الميثولوجيا عنده «عبارة هيروغليفية عن الطبيعة المحيطة»(١٣٥). ويعني ذلك كما جاء في شذرة موازية لهذا الأمر:

«إن ما هو هيروغليفي بحق هو المتناسب مع الكون وهو التصور التقريبي لنفس الأمر في شكل ديني»(١٣٦).

«إن مُثل هذه الميثولوجيا الشعرية هي «عمل الطبيعة الفني»(١٣٧).

«وينبغي حقاً أن يكون كل عمل (فني) تجلياً جديداً للطبيعة»(١٣٨).

«الميثولوجيا هي التاريخ الطبيعي. وفلسفة الطبيعة هي الشعر الطبيعي»(١٣٩).

وبصورة مماثلة يصل هلدرلن المجالات الروحية الثلاثة بالطبيعة.

---

(١٣٣) PhL KA XVIII, s. 156, Nr. 401.

(١٣٤) Ebd., s. 421, Nr. 1222.

(١٣٥) Myth, KA II, s.318.

(١٣٦) PhL, KA XVIII, s.311, Nr.1412.

(١٣٧) Ebd.

(١٣٨) KA II, s. 327.

(١٣٩) PhL, KA XVIII, s.90, Nr. 735.

فكل الفاعلية الإنسانية تصدر عن الطبيعة وتؤول إليها. ويظهر هذان المساران أن «مشغل الفلسفة هو الفن الجميل والدين»[١٤٠].

«إن الفلسفة تجعل هذه الغريزة واعيةً وتبين لها موضوعها اللامتناهي في المثال وتقويها وتوضحها من خلاله. ويعرض الفن الجميل لتلك الغريزة موضوعها اللامتناهي في صورة حية وفي عرض لعالم سام. والدين يعرض لها ذلك العالم السامي بالذات، حيث يطلبها ويريد أن يبدعها أعني في الطبيعة وفي عالمه المحيط الذاتي له الذي يريد إداركه والاعتقاد فيه بوصفه الوضعية الفطرية والروح الذي يريد أن ينبسط»[١٤١].

إن الميثولوجيا تتعلّق بالربوبي[١٤٢]. لكن هذا الربوبي يتجلّى في الطبيعة وهي تحمل في ذاتها «امتلاء» لامتناهياً من الربوبي. وهذا الامتلاء والتنوع اللذان لا ينضبان هما أساس الصيرورة.

وفي درسه الذي ألقاه في يينا على سبيل المثال حدد شليغل الميثولوجيا باعتبارها عرضاً للربوبي في «رمزية الطبيعة والحب»[١٤٣]. وبالإشارة إلى الرمزي يتمّ التعرّض لخاصية الميثولوجيا النوعية. فلا يمكن أن يتمّ عرض الربوبي عرضاً مباشراً أو الوعي به بل إنه لا يمكن تصوره إلا رمزياً وفي شكل ضرب أمثال شعرية ميثولوجية. إنما الربوبي صنعة وأبدوعة.

«إن إمكانية البلوغ الإيجابي إلى الأسمى بتوسط التفكر يؤدّي إلى أسلوب ضرب الأمثال أعني إلى (الميثولوجيا وإلى) الفن التمثيلي (بالصور)»[١٤٤].

وإلى ذلك تسعى كل المجالات الروحية التي تريد أن تحيط بالأسمى مثل الفلسفة والشعر والدين. إنها جميعاً تسعى إلى الميثولوجيا. وذلك لأنّ المطلق والأسمى والربوبي لا يقبل العرض المباشر ولا يقبل كذلك التصور المفهومي. لكنه يقبل بحق أن يحاط به بفضل الوسائل الفنية. فما يتم رسمه بأسلوب ضرب الأمثال وظيفة تعويضية لأمر لا ينقال

---

(١٤٠) StA 6,1; s. 329.

(١٤١) Ebd.

(١٤٢) PhL, KA XVIII, s. 126, Nr. 44.

(١٤٣) JenV, KA XII, s. 62.

(١٤٤) PhL., KA XIX, s. 25, Nr.227.

مباشرة. وفي اختيار الأمثال المضروبة وفي تأويل مضمونه المعنوي يكون الإنسان حراً وخلّاقاً. وهو قبل كل شيء يحتاج في هذا المضمار إلى الخيال والعقل. ولرسم هذا النشاط الروحي يستعمل شليغل إلى جانب مفهوم الميثولوجيا مفهوم «السحر» كذلك. ففي السحر أيضاً يتعلّق الأمر «بتجريب للربوبي بتوسط الخيال»[(١٤٥)] من أجل «بناء (مفهوم) الرب»[(١٤٦)]. وهنا نجد استعمال مصطلح «المثالية السحرية».

يبسط الشعر قدرته الميثولوجية بكيفية خاصة عندما يعبر بضرب الأمثال وبالحكاية الخرافية وبأداة التواصل الخيالي. ويرتبط ذلك بخلق لغة اصطلاحية جديدة:

«أن تنشأ ميثولوجيا جديدة لا يعني شيئاً آخر غير نشأة لغة جديدة»[(١٤٧)].

وفي تحديده لإطار مشروعه الميثولوجي أول شليغل الحركة الملتبسة التي يتضمنها مفهومه للشعر. فالشعر هو من ناحية أولى «**خلق من عدم**»[(١٤٨)] خلق مطلق التخلص من كل قاعدة جمالية سابقة ومن كل ارتباط بالواقع. وهو من ناحية ثانية متجه نحو الطبيعة ذاتها وهو يعود إليها بعلاقة مع نقطة توجه سامية مع مطلق (**رب ـ طبيعة**) باعتباره مصدر كل معنى وتأثير.

وبفضل توجه قائل بوحدة وجود طبيعية فلسفية للميثولوجيا الجديدة كان شليغل قريباً من نوفاليس ومن شلنغ كذلك. وبذلك يبين شليغل مفهوماً للميثولوجيا كذلك موازياً لما صار منذئذٍ موضوع كثير من النقاش إنه ما يسمى بـ **مشروع للمثالية الألمانية الأقدم**. وفي هذا المشروع لن يكون المطلوب التوحيد بين الشعر والفلسفة فحسب، بل ديناً جديداً حسياً وميثولوجيا جديدة. وهذه الأخيرة من المفروض أن تكون «ميثولوجيا العقل». ومن المفروض أن تكون الأفكار «مصوغة جمالياً أعني صوغاً ميثولوجياً» وإلا فهي ستكون خاليةً من مصالح الشعب.

---

(١٤٥) PhL, KA XVIII, s. 334, Nr. 131.

(١٤٦) Ebd., s. 170, Nr. 546.

(١٤٧) Ebd., s. 394, Nr. 888.

(١٤٨) Ebd., s. 315, Nr. 1471.

وبالمقابل فالميثولوجيا ينبغي أن تكون عقلانيةً وإلا فإن الفلسفة ستستحي منها. وإليك ما يأمله مؤلف المشروع من هذه الميثولوجيا العقلانية:

«فحينئذٍ ستسود الوحدة السرمدية بيننا (. . .) ولا تُنتظر التنمية الواحدة لكل القوى قوى الأفراد فرداً فرداً، وكذلك قوى جميع الأفراد إلا حينئذٍ. ولن تُكبت أي قوة. ستسود حينئذٍ الحرية العامة ومساواة العقول والأرواح. وسيرسل روح أسمى من السماء (ص ٣٤١). وينبغي لهذا الدين الجديد أن يتأسس بيننا. وسيكون آخر عمل عظيم للإنسانية»[١٤٩].

وقد أحال السيد فرنك إلى البعد الخلقي والسياسي لبرنامج النسق إحالةً صريحة (إذ قال):

«كما أن الميثولوجيا الجديدة هي جديدة من الساعات الأولى وهي ذات جدة جذرية في كونها لا تريد أن تحفظ من الأسطوري القديم إلا وظيفة التبرير المتعالي ولكن ليس المضمون العقدي الخرافي: ولا يمكن أن يبرر أي شيء إلا انطلاقاً من فكرة الحرية. وبالرغم من التحول النقدي أو ربما بسببه ضد ما بعد الدولة الثورية البورجوازية تبقى يتوبيا الميثولوجيا الجديدة يتوبيا ديموقراطيةً شعبيةً جذرية»[١٥٠].

يشدد الرومانسيون على أن كل ثقافة تتضمن أشكالاً غير عقلانية من توجه العالم، وكذلك عناصر جوهرية مثل العلم. والشعر والفن يعتبران في هذا المجال الأداتين الأهم لإدراج اللامتناهي الربوبي في أفق فهم العالم بواسطة العرض الرمزي. إلا أن الأمر في ذلك يتعلّق بتقوية الخيال مقابل العقل والشعر مقابل العقلانية والأسطورة مقابل المنطق. فالميثولوجيا ليست ذروة الشعر ولا هي جوهرة الشعر لجعله سلطة ميتافيزيقية. إنما الشعر والفن وحدهما لا يؤسّسان ميثولوجيا بل هما في هذا المضمار مخصّصان للتأليف بين كل العناصر الحاملة للثقافة الروحية: (أي) الشعر والفن والعلم والفلسفة وكذلك الدين. وليس إلا على أساس مثل هذا الفعل المشترك الشامل يمكن أن نصل الأمل

---

(١٤٩) HW 1, s.236.

(١٥٠) Frank 1982, s. 189. Gleiches gilt auch für Schlegels Froderung einer neuen Mythologie: auch sie ist eien transzendentale Utopie der Menschheit (ebd., s.208 f.).

بالميثولوجيا وليس ذلك لجمع القوى الروحية فحسب حول مطالب مركزية بل قبل كل شيء لتوجيه القوة وبسطها على أساس اجتماعي أوسع. فالمأمول من الميثولوجيا الجديدة ومن دين جديد عصراً جديداً «تشبيباً عاماً»[١٥١]. وينبغي أن يشد التثوير المجتمع كله.

«اتركوا الدين حراً وستبدأ إنسانية جديدة»[١٥٢].

وقد اعتبر نوفاليس علامةً للعصر القادم العصر الذهبي:

«قدسية الطبيعة ولاتناهي الفن وضرورة العلم واحترام العالم والحضور المطلق للتاريخي الحقيقي»[١٥٣].

وفي هذا المضمار سينسب إلى الدين في الغاية المسؤولية نفسها التي تنسب إلى الفلسفة والشعر وبالذات قوة العلاقة الروحية الخاصة بالمتناهي قوة تجاوز المتناهي. فالدين ليس هو شيئاً آخر غير حدس اللامتناهي[١٥٤]. فله مع الفلسفة والشعر هذه العلاقة بالمشترك اللامتناهي.

«كل علاقة للإنسان باللامتناهي هي الدين وبالذات علاقة الإنسان في تمام تحقق إنسانيته (. . .) فاللامتناهي عند إدراكه في تمامه هو الربوبي»[١٥٥].

٩ ـ نقد النسق المعارض للعلموية

تطوّرت فلسفة الرومانسية الأولى انطلاقاً من تحرير الفلسفة الكنطية وخاصةً الفلسفة الفشتية المتعالية. إن الثورة التي حصلت في نوع الفكر (كنط) وفي التحوّل إلى طلب مفروضات الوعي البنيوية لمعرفة العالم ووصفه تكوِّن نقطة ارتباط للرومانسية الأولى بها. فهي تقصد بفلسفة الذاتية المثالية فلسفة الوعي ذي الفاعلية الروحية الخلّاقة التي تؤثّر فيها معاً في مختلف القدرات المعرفية. لكنّها في المقام الأول تثمّن الخيال باعتباره ضامناً لحرية الروح، وهي تنسب إلى الخيال القدرة على تجاوز الموجود.

---

(١٥١) Myth, KA II, s. 322.

(١٥٢) Ideen, KA II, s. 257, Nr. 7.

(١٥٣) Christ, NW II, s. 746.

(١٥٤) Ideen, KA II, s. 257, Nr. 13.

(١٥٥) Ebd., s.263, Nr. 81.

ثمّ إن كنط وفيشته وبعد ذلك هيغل كانوا يهدفون إلى تأسيس الفلسفة باعتبارها علماً، وفي ذلك يكمن ما يتوجّه إليه نقد الرومانسيين الأول. فقد كانوا يعترضون على النظرة القائلة إن الفلسفة ليست ممكنةً إلا بوصفها علماً وبوصفها نسقاً علمياً، ذلك أن الفلسفة حسب رأيهم هي «الوعي باللامتناهي». وهي ذاتها لامتناهية وليست قابلة للختم.

«إذا كانت معرفة اللامتناهي هي بدورها لامتناهية ومن ثَمّ لا تكون إلا غير تامة وهي فعلاً غير تامة فإن الفلسفة كذلك من حيث هي علم لا تكون أبداً منتهيةً أو مختومةً أو تامة. وهي لا تكون دائماً إلا تائقةً إلى هذا الهدف السامي تحاول كل الطرق للاقتراب منه أكثر فأكثر. إنها بصورة عامة بحث وتوق إلى العلم أكثر مما هي ذاتها علم (. . .)»[١٥٦].

وقد قطع الرومانسيون الأُول في آن مع حماسة التنوير العقلانية من حيث كونها قد ترفع منزلة الحس قبالة الفكر العقلي والشعور والخيال باعتبارهما قدرات ذات دلالة معرفية. وقد ذهب هلدرلن بإلحاح في هذا الاتجاه في **هوبريون** (روايته):

«إلا أنه لا يوجد الأمر المفهوم فمن مجرد الحصاة ومن مجرد العقل لا يحصل أبداً المعقول»[١٥٧](ص ٣٤٢).

لكن دعوى النسقية في الفلسفة الحديثة هي التي جلبت لنفسها النقد الأشد حدّةً (انظر الفصل الثالث: النسق والمنهج). فالرومانسيون الأُول يعترضون على هذه الدعوى بكونها لا تقبل القيام وإن إرادة صوغ العلم الفلسفي في شكل جامد مثل شكل النسق غير ممكنة إذا كان ينبغي أن نعتبر العالم والروح الإنسانية قابلين للتجويد.

«هل تعتقدون إذاً وبصورة جدّية أن مثل العلم الأعلى يمكن حقاً أن يظهر في عرض نسقي ما في زمن ما وأنه علم يمكن أن يتوقع كل شيء وأن يعلم بإطلاق أدنى الأشياء؟ وهل تعتقدون فعلاً أن مثل هذا المثال الأعلى قد تحقق الآن بالفعل (. . .)؟»[١٥٨]

---

(١٥٦) Köln V, KA XII, s. 166.

(١٥٧) Sta 3, s.83.158 StA 4, 1; s.213.

(١٥٨) StA 4, 1; S. 213.

لم يكن الرومانسيون الأُول يعتبرون بيّناً بنفسه أن الفلسفة وكذلك العلم عامة يمكن لهما أن يوجدا حقاً في الشكل المناسب للنسقية بحسب نموذج الرياضيات.

«فالمنهج الرياضي هو بالذات منهج مضاد للمنهجية النسقية»(١٥٩).

وإلى ذلك تتوجّه اعتراضاتهم ضد نظرة محدّدة للنسقية كما حصلت على سبيل مثال النسقية التي يمثلها كتاب راينهولد **حول أسس العلم الفلسفي** سنة ١٧٩١ وكتاب فيشته **أسس نظرية العلم كلها سنة ١٧٩٤ ـ ١٧٩٥** بما في ذلك كتابه واسع الانتشار **حول مفهوم نظرية العلم** سنة ١٧٩٤ عندما أملت هذه المصنفات تصوّر نسق فلسفي، بحيث يمكن استنتاج كل المقولات الأخرى من مبدأ أساس واحد بيّن(١٦٠). وهكذا فشليغل يجادل ضد «طالبي الأسس» من نوع راينهولد أو فيشته(١٦١). وهو يشارك نوفاليس الرأي القائل إنه لا يمكن أن يوجد في الفلسفة مبدأ أول بل ينبغي بناء شبكة من المفاهيم والعلاقات تنطلق من مبادئ التغير ومفاهيمه شبكة تحفظ حركة الفكر. وحتى عندما تكون إحدى الفلسفات مبنيّةً بشكل استنتاجي فإنّها ينبغي أن يكون مبدؤها الأعلى مبدأ تغير (شليغل) أو أن يكون «مبدأ تحديد للتغير»(١٦٢)(١٦٣)، ومثل هذا المبدأ لا ينبغي فهمه باعتباره المنطلق الوحيد الصحيح بل هو بالأحرى ليس إلا «مبدأ فرضياً»(١٦٤)، أو كما حدّد ذلك نوفاليس بغاية الدقة «قانون مؤالفة خالص»(١٦٥). ويعني ذلك أنّه قانون لا يقدّم إلا هداية الوصل المؤالف بين المفاهيم. وأفضل ما يمكن تحقيقه بهذه الوظيفة يكون بواسطة المتناقضات التي تكون دائماً مناسبةً جديدة للجدل الروحي:

---

(١٥٩) PhL, KA XVIII, s.85, Nr. 671.

(١٦٠) Zu den Theoriekonstellationen im Jena der 1790 er Jahre vgl. Henrich 1991 und Frank 1997.

(١٦١) PhL, KA XVIII, s. 19, Nr. 5.

(١٦٢) Fst, NW II, s. 85, Nr. 234.

(١٦٣) Zu Hölderlins Verabeitung der Idee der Wechselbetimmung vgl. Waibel 2000, Kap. III, zur Bedeutung des Wechselerweises» bei Friedrich Schlegel vgl. Naschert 1996/1997.

(١٦٤) Ebd.

(١٦٥) Ebd.

«أيكون المبدأ الأسمى متضمناً التناقض الأسمى في مهمته؟ فأن تكون قضية ما مبدأ لا يبقي بإطلاق على أي سلم مبدأ دائم التحريك والصدام مبدأ يكون دائماً غير مفهوم مهما سبق للإنسان أن يكون قد فهمه؟ أيكون هذا المبدأ الذي يحرك فاعليتنا من دون توقف؟ ومن دون أن تتعب هذه الفاعلية ومن دون أن تصبح أبداً أمراً معتاداً؟»[١٦٦].

وينطلق الرومانسيون الأُول كذلك من القول إن الفلسفة لا يمكن أن تستمد بدايتها من أولية وحيدة أو من مفهوم بل من عمل متبادل بين مفاهيم متعالقة أو من أفكار متعالقة. وانطلاقاً من ذلك يمكن تطوير علاقة نسقية بين المفاهيم تجعل ممكنة التمشيات الأشد اختلافاً والأكثر مرونة وذات علاقة الترابط الأحالي المتبادل بين المفاهيم. كذلك يفهم شليغل معنى الفكرة معنى مثل هذه الحركة المحايثة للفكر فهي عنده «تأليف مطلق بين تناقضات مطلقة للتغير دائم التوليد لذاته تغير فكرتين متنازعتين»[١٦٧].

يطلب الرومانسيين الأُول من النسق الفلسفي القوة على التطوّر اللامتناهي. وهذا المطلب لا يمكنه أن ينجِز ما يكون كافياً بمفهوم للفلسفة متجه نحو العلوم الجزئية. فالعلم يريد أن يلاحظ وأن يحدّد وأن يشرح وأن يوصل الأمور إلى حدّ يجعل الأشياء بمقتضاه متناهيةً ومن ثَمّ يغيب اللامتناهي عن ناظرها.

«إن الشكل النسقي هو في كل الأحوال وبكل بساطة مرفوض لأنه مرة أخرى يؤدّي إلى الخطأ الأساس لكل فلسفة أعني المتناهي الثابت والدائم»[١٦٨].

لذلك فالرومانسيون يوازنون بين عدة إمكانات في كيفية إنشاء فلسفة تكون ذات توجه نحو اللامتناهي. فعلى سبيل البديل الممكن تمّت العودة إلى مفهوم أفلاطون للفلسفة. (ومن الإمكانات إدراج أفلاطون في نقاشات نهايات القرن الثامن عشر بتوسط فرنس همسترهويس الذي تلقّى (فكره)

---

(١٦٦) Vorarb, NW II, s. 314, Nr.9.

(١٦٧) Ath, KA II, s. 184, Nr. 121.

(١٦٨) PhL, KA XIX, s. 76f., Nr.346.

كل الرومانسيين الأُول). وهم يؤولون محاورات أفلاطون بمعنى الفلسفة المعارضة للعلموية وغير النسقية الفلسفية التي لا تعتبر نفسها علماً بل حباً للعلم وبوصفها توقاً لامتناهياً للعلم لا يمكن إشباعه أبداً.

لكن الرومانسيون لا يسقطون بذلك فكرة النسقية بل هي تطلب نوعاً من النظرية قادراً على التطوير الذاتي.

«فليست المادة وحدها غير قابلة للنضوب بل كذلك الصورة فكلّ مفهوم وكل قضية كلها قابلة للتجويد اللامتناهي»[١٦٩].

إن التحديد الضروري للمفاهيم التحديد الذي ينبغي أن يدركه نسق من الأنساق يناقض الفكرة بمقتضى معناها فكرة الانفتاح على التطوّر. إلا أن الفكر المنتظم للنسق مثمر بإطلاق، وهو يحدّد الوجهة ويثبت علاقات الترابط (بين الأفكار) (ص ٢٤٣). إلا أن شكاكيتهم تتوجّه إلى مثل هذا التصوّر للعلم والفلسفة، التصور الذي يريد أن يعتبر النسقية الصارمة شكل الفكر العلمي الوحيد. كما أن الأمر يتعلّق بخصوص النسقية بربط الفكر النسقي بنقد النسق. وذلك ما حاول نوفاليس وشليغل تصوّره في مثل هذا النوع من الصوغ بأسلوب المفارقات مثل:

«فمن له نسق خاسر روحياً مثله مثل من لا نسق له، ولا بد من الربط بين الأمرين كليهما النسق وعدمه»[١٧٠].

«إن النسق الفلسفي الحقيقي ينبغي أن يكون الحرية واللامتناهي أو فلنعبر عن ذلك بصورة بارزة أن يُجعل عدم النسقية نسقاً. لا شيء عدا مثل هذا النسق يمكن أن يتجنبه خطأ النسق فيتجنب الصلة سواء باللاعدل أو الفوضى فلا يأخذهما بعين الاعتبار»[١٧١].

كما أنّه يمكن أن تكون الأنساق متعددة. وليس علينا ألا نعتبر نسقاً إلا «ما يشغل وسطه جوامد كبيرة»[١٧٢]. فشليغل يتصوّر النسق باعتباره

---

(١٦٩) PhL, KA XVIII, s. 506, Nr.12.

(١٧٠) Ebd., s. 80, Nr.614.

(١٧١) FSt, NW II, s. 200, Nr. 648.

(١٧٢) PhL, KA XVIII, s. 63, Nr. 432.

«فوضى أفكار»[١٧٣] ويتصوّر العلاقة بين الأنساق بوصفها «فوضى أنساق»[١٧٤]. لكن الفوضى لا تعني هنا التحكم والصدفة بل هي جعل تعدّد خصائص عناصر النسق المفيدة ممكناً في ما بينها.

«ينبغي أن يكون نسق الفلسفة الكلي مثل الزمان خيطاً يقطعه الإنسان خلال لامتناه من التحديدات. فلا بد من نسق للوحدة الأكثر تنوعاً والتوسيع اللامتناهي وميزان الحرية - لا النسق الصوري ولا النسق المادي - ينبغي أن نطلب الثنائية خاصة»[١٧٥].

إن كل نسق بحاجة إلى تعديلات على سبيل المثال من حيث شكل الأنساق المتنافسة وإضفاء المرونة على بنية النسق. وبذلك فالنسقية ليست بالضرورة خاضعةً لنموذج العلم الصوري بل هي ينبغي أن تفهم بمعنى شديد الانفتاح. فلا وجود لشكل فلسفي مرضياً بصورة نهائية. والنسق هو «أكثر الأشياء ذاتية» في أي فلسفة[١٧٦].

«إن أشكال الفلسفة الحديثة تامة الفردية، فهي في شكل رسائل وتراجم ذاتية، وهي روايات وشذرات»[١٧٧].

وبصورة خاصة يبدو شكل الشذرات لشليغل وكذلك لنوفاليس باعتباره وسيلة للعرض الفلسفي المهم والقادر على البناء.

«يتضمن مفهوم الشذرة بالإضافة إلى وظيفته الاصطلاحية بوصفه شكلاً أدبياً قائماً بذاته تكملة لدلالته الفلسفية والشعرية بمقتضى وضعه كمفهوم جنس ليس مشاركاً في التأثّر مع التفكير الرومانسي الأول من خلال حركات بحثه المتنوعة فحسب بل هو أخيراً ومرة أخرى يوضع موضع سؤال، وهو بكامله قد وقع في حركة ضمن مستويات من الدلالة مختلفة»[١٧٨].

---

(١٧٣) Ebd., s. 354, Nr.400.

(١٧٤) Jen V KA XII, s. 5.

(١٧٥) FSt, NW II, s. 201, Ne. 649.

(١٧٦) PhL, KA XVIII, s. 22, Nr. 45.

(١٧٧) Ebd., s. 92, Nr. 745.

(١٧٨) Ostermann, In Schanze 1994, s.277, Zur Bedeutung des Framgentarischen im Selbstverständnis der Moderne vgl. auch Dällenbach/Hart Nibbrig 1984.

فالشذرة تمكن فكرة مهمة بالتعبير عن نفسها. ولها بذلك مضمون دلالي قائم بذاته:

«فالشذرة فكرة محددَّة ومحدِّدة بذاتها»(١٧٩).

لكن مضمون الشذرة ينبغي أن يُنسَّب سواء بمقتضى شكل الشذرة ذاته أو كذلك بمقتضى وسيلة البناء الداخلي للشذرة. لكن الشذرة بمقتضى دلالتها العينية منفتحة الدلالة وهي ليست تحكمية الدلالة بل هي منضوية في سياق دلالتها الذي يكون كلاً (بالقوة) (مؤلفاً) من شذرات، فالشذرة ينبغي أن يتواصل التفكير فيها واستكمالها وتأويلها، ويقتضي ذلك روحاً توليفيةً وقدرة على إبداع التأليفات، وبذلك فإن الشذرات ذاتها هي شيء من جنس نسق دلالي مؤلف على أساس من الإمكانات التأويلية المختلفة المتحركة والمنفتحة.

«إن كل نسق لا ينمو إلا من شذرات»(١٨٠).

«كما أن النسق الأكبر ليس هو مع ذلك إلا شذرة»(١٨١).

ومثل هذا النسق الأكبر يبقى دائماً نسقاً بحاجة إلى التنسيب وهو ليس نسقاً بالفعل ولا يبلغ أبداً إلى الخاتمة بل يبقى قابلاً للتجويد بصورة لامتناهية ومتردداً بين الوحدة والتمام.

«لعل معايير الحقيقة بالنسبة إلى أحد الأنساق هي الوحدة العضوية والتمام اللامتناهي (ما هو بالقوة) ـ كون كل وحدة يمكن أن تتطوّر لتصبح تماماً لامتناهياً بفضل التناقضات وتبقى مع ذلك وحدةً بفضل شروط ذاتية لها»(١٨٢).

يسمي نوفاليس الشذرات كذلك «بذرات أدبية»(١٨٣) بذرات يربو

---

(١٧٩) PhL, KA XVIII, s. 305, Nr. 1333.

(١٨٠) PoeH, HK XVI, s.120, Nr. 496.

(١٨١) Ebd., s.163, Nr. 930.

(١٨٢) PhL, KA XIX, s. 52, Nr. 106.

(١٨٣) Blüt, NW II, s. 285, Nr. 114.

مضمون نواتها عندما تقرأ قراءةً جيدةً أو هي كذلك «مهمات فكرية»[١٨٤].

وفي فهم الفلسفة باعتبارها شذرة أو تجربة أو ميلاً نجد التصور القائل إنه لا يوجد علم خاتم ولا حقيقة مطلقة الصحة بل لا يوجد إلا محاولات دائمة الجدة لفهم شيء أو علاقة ترابط بين الموضوعات ووصفها. فعلمنا نسبي تاريخياً. وهو عرضي حول وضعيات محددة. لذلك فشليغل يطلب خاصةً الوصل الدائم بين النسقية والتاريخية بأسلوب تاريخي نسقي[١٨٥] أو بأن تكون المعرفة المتعالية بحال توجب عليها أن تؤرخن[١٨٦]. وهو يتوقّع (ص ٢٤٤) بأن تنحل الفلسفة النقدية ومن ثَمّ فلسفة كنط وفيشته بفضل فلسفة تاريخيّة[١٨٧]. وبإضفاء التناهي والتاريخية على علمنا الذي يتجلّى في شكل نسقي يعرف الرومانسيون الأول طريق تطوّر للفلسفة، طريقاً ستتواصل في المستقبل بفضل منظرين، مثل: كيرجيجارد ونيتشة وهايدغر وفتجنشتاين المتأخر والبراغماتية الأمريكية والتفكيكية الفرنسية.

ولكن إذا كانت الفلسفة أكثر من كونها علماً منتظماً انتظاماً نسقياً أو كونها غير ذلك وإذا كان مفهوم الفلسفة مفتوحاً لإمكانات متنوعة كثيرة لفعل التفلسف فإن الحدود الفاصلة بين أجناس المجالات الروحية الأخرى، مثل: الشعري والدين تصبح تخوماً متنافذة بعضها على بعضها الآخر:

«إن وجوه شبه النسق الفلسفي مع النسق الشعري والتاريخي أكثر من وجوه شبهه مع النسق الرياضي (إنه يشبه) ما يعتبره الناس دائماً مستثنياً لما هو نسقي»[١٨٨].

١٠ ـ السخرية

يعتبر مفهوم «**السخرية**» تاريخياً من بداية التاريخ اليوناني القديم

(١٨٤) Novalis in einem Briefan C.A. Just, 26 Dez. 1798 (NW II, s. K353).

(١٨٥) PhL, KA XVIII, s. 35, Nr. 173.

(١٨٦) Ebd., s. 92, Nr. 756.

(١٨٧) Ebd., s.74, Nr. 543.

(١٨٨) PhL, KA XVIII, s. 84, Nr. 650.

شكلاً من الخطاب وصورةً خطابيةً تفيد أن المرء يقول عكس ما يقصد. ومن منجزات فريدريش شليغل من ناحية أولى تقديم وظيفة السخرية باعتبارها مبدأ تشكيلياً شعرياً، ولكنه من ناحية ثانية طورها خاصةً باعتبارها تصوراً منهجياً فلسفياً[(١٨٩)].

«إن الفلسفة هي المحل الحقيقي للسخرية»[(١٩٠)].

«إن كل فلسفة جدية لا غير من دون سخرية ليست إلا نصف فلسفة»[(١٩١)].

وقد طوّر شليغل بتصوره للسخرية ذي التوجه الفلسفي النظرة المبدئية القائلة إن الإنسان لا يمكنه أن يبلغ علماً نهائياً بل هو دائماً يقتصر على الصبو للأسمى لكي يعبّر عن ذلك تعبيراً رمزياً، لذلك فإن الموقف الذي ينصح به هو الموقف الذي يضع العلم اليقيني موضع سؤال بموقف نقدي وشكاكي وساخر، وبذلك فإن شليغل يعلم أنه على صلة بمفهوم السخرية الأفلاطوني السقراطي المستعمل حتى يقنع المحاور بعدم العلم في محاوراته الفلسفية بوضعه الدائم موضع سؤال، فالسخرية تتمسك بدعوى المعرفة الفلسفية لكنها تضفي عليها النسبية في آن، إنها المناوسة بين اللامتناهي والمتناهي بين التوق المتحمس للعلم والشكاكية، ويصف شليغل السخرية بكونها الشكاكية الأكثر خلوصاً والأسمى[(١٩٢)].

وبالنظر إليها فلسفياً ومنهجياً تميز السخرية شكلاً جدلياً من الفكر على صلةٍ بفلسفة أفلاطون الحوارية وبمفهوم فيشته بالتحليق في الخيال، وبذلك فإن الخيال يعتبر فكر التناقضات و(تحليقاً) بين حدي أحد التناقضات، وينبغي تصوّر ذلك بحيث يكون التحليق الخيالي وسيطاً بين قطبي التناقض وإنه بذلك يبقي على القطبين موجودين. وبفضل المناوسة جيئةً وذهاباً بين كلا الوجهين يبقى كلا الوجهين محفوظين بثبات بوصفهما كذلك متبادلي التنسيب. وهذا الجدل المحايث باعتباره مبدأ

---

(١٨٩) Zur Geschichte und philosophischen Bedeutung des Ironiebegriffs vgl.u.a. Schaper 1994, Behler 1997 und Japp 1999.

(١٩٠) Lyc, KA II, s.152, Nr.42.

(١٩١) PhL, KA XVIII, s.112, Nr.999.

(١٩٢) Ebd., s. 406, Nr. 1023.

أساسياً لتحريك قوة الدفع الدائمة والنشاط يعتبرها الرومانسيون الأُول كذلك علاقة متبادلةً وعمل الإمكانات يسمى مناوسةً أو نقائض. وكل شيء في هذه الأشكال يكون صفيحةً خاصةً من العالم يصفها شليغل بالسخرية في المقام الأول.

«إن السخرية هي الوعي الواضح للنشاط الأبدي للفوضى التامة اللامتناهية»(١٩٣).

إن السخرية تقطع مع التصور القائل إنه يوجد شيء يمثل مركزاً أو سلطةً أخيرة ملزمة بالنسبة إلى بناء النظريات، بل إن الإنسان قد لا يتمكن أبداً من البلوغ إلى علم نسبي، وهذا العلم ليس إلا قضايا رمزية. و(يرى الرومانسيون الأُول) أن اللغة والمعرفة والفن ليست إلا تأويلات مفتوحةً وليست نسخةً من الواقع. ومن ثَم فالسخرية تطابق الرأي القائل بـ «عدم إمكانية تبليغ تام (للمضمون المعرفي) وباستحالته»(١٩٤).

وبذلك فإن قدرة السخرية قد تضاعفت إلى درجة رفيعة من التفكر والخيال للروح التجريبي.

«إن السخرية هي التجربة الكونية»(١٩٥).

إنّها تحرك لتجاوز الموجود القائم وهي تضع الأمور موضع سؤال وتفتح مناظير جديدةً من دون أن تحسم لصالح أحدها حسماً نهائياً. إن السخرية «هي الحال النفسية التي تنظر إلى كل شيء من عل وتسمو على كل شيء مشروط سمواً لا حدّ له بما في ذلك على الفن والحقيقة والفضيلة أو العبقرية»(١٩٦).

كذلك يفهم شليغل السخرية بفاعليتها العادية معتبراً إيّاها أخذ مسافة (من كل شيء) ومن ثَمّ فهي سلطان الروح الضامن لموقف أساس إزاء الحياة ومبدأ لا يقتصر على تأسيس تقرير المصير الذاتي للفاعلية الإنسانية والتكوين الذاتي، بل إنّها تمكن من فهم ذلك كذلك. إن السخرية **هي**

---

(١٩٣) Ideen, KA II, s. 263, Nr. 69.

(١٩٤) Lyc, KA II, s. 160, Nr. 108.

(١٩٥) PhL, KA XVIII, s. 217, Nr. 279.

(١٩٦) Lyc, KA II, s. 152, Nr. 42.

«أكثر التسيبات حريةً إذ بفضلها يتحرر المرء حتى من نفسه. لكنها مع ذلك أكثر الأشياء قانونيةً لكونها ضروريةً بلا شرط»[١٩٧]. وهي ضرورية بلا شرط لأنّها الأمر الوحيد الذي يبني الإنسان الحديث (ص ٣٤٥) بصورة مناسبة للعالم ولما هو بيِّن بذاته، إن السخرية تعني الابتعاد عن العالم وأخذ مسافة منه، وهذا الابتعاد الساخر مطلب لتربية الإنسان الروحية، ولعلّ ذلك المثال الأعلى الأسمى للتربية وبقاء الإنسان منفتحاً على التغيرات وعدم التشبت بالمعطيات الجامدة للحفاظ بذلك على شعور بالضمانة والاحتماء بالكن الآمن. وبالذات فإن ذلك عينه ما يريد شليغل تجنبه. فالسخرية «تغير دائم لخلق الذات لذاتها ولإفنائها»[١٩٨].

وقد تحسس شليغل بمفهومه للسخرية اتجاهات مختلفةً حتى يصف هذه الوضعية الروحية للانفتاح وعدم التحديد، وذلك لتنحية الضمانات (في الحياة). وقد ميزت السخرية تحلّل ما تقدم من معايير للموضوعية ولمبادئ التأسيس التقليدية، وبذلك وقعت السخرية في التحليق الخيالي من دون ثبات نهائي، إنها سخرية التوتر دائم التأرجح والكامن في فعل روحي التأرجح بين المطالب وأدوات تحقيقها بين الشكل والمضمون بين الوضع والشك، إنها تميز المحدثين باعتبارهم معاصرين للأرخنة والتنسيب ولوعي العرضي من الأحداث.

إن السخرية هي كذلك العلامة المميزة لفهم المحدثين للفن. وبالذات في الأدب ونظريته فإن مفهوم السخرية الذي يقول به الرومانسيون الأُول قد أظهر أعظم الأثر، فالسخرية تقوم مقام القدرة التفكرية في علاقة ترابط مع خلق الأعمال الفنية وتقويمها[١٩٩]، والسخرية جعلت الفنان والجمهور المتلقي للفن لم يعودوا يفهمون العمل الفني باعتباره محاكاةً للواقع (المحاكاة) بل هم يعتبرونه خلقاً حراً. فمهمة القارئ هي الدخول في عملية تأويل متعددة الصفائح.

---

(١٩٧) Ebd., s. 160, Nr. 108.

(١٩٨) Ath, KA II, s. 172, Nr.51.

(١٩٩) Der ästhtischen Funktion von Ironie ist in ihrem bis heute wegweisenden werk Stohschneider-Kohrs 1960 nachgegangen.

إنّ السخرية تحولت إلى أداة كونية، أداة ليس عليها أن تقتصر على مصاحبة كل نظرية بل هي المطلب المبدئي لكل عمل فكري ونصي ذاتي التفكر، ففي السخرية يتمّ تثقيف القدرة على تعدّد المناظير، وهي ذاتها التأرجح بين المناظير. إن العمل على الالتباس وعلى النقائض وعلى اللامفهوم هو شراب حياتها المقدس.

«السخرية هي شكل النقائض»[٢٠٠].

«إن من يريد أن يعيب على أحد الرومانسيين الأُول الالتباس ينال سيماء مخيبة لآماله. وليس ذلك كذلك لغياب الدقة في المفهوم اللفظي بل بالعكس، فحتى الالتباس يعد قليلاً في هذه الحالة. فتنافذ الثنائيات قد يخلق دائرةً من المتكافئات متعددة المناظير وسطاً لتنويع توليفي حتى يمكن من إيجاد ترابطات متنوعةً وإحالات وسلوكات متسلسلةً ومتشافة في ما بينها. إن المثال الأعلى هو روحانية متوالجة ومترحلة ليس لها مبدئياً من حسم في أي شيء إنها روحانية لا تعالج بصورة نهائية أي أمر ومن ثَمّ فهي لا تعرف أي أمر نهائي ولا تودع أي شأن إلا أن تردّدها الحامل لها يُعدّ إلى نظرة شاملة للحضور المطلق نظرة منفتحة ومنغلقة متحمّسة ومجنحة. والهدف من ذلك هو أعظم صدى ممكن وأوسعه وأعمقه. إن قوة التوتر التي للنفس ينبغي توسيعها وتضييق أفقها وينبغي الرفع في درجة التعقيد من دون أن يكون المرء قادراً على أن يضع لها حدوداً قبلية»[٢٠١].

إن طلب السخرية أصبح عند شليغل أمراً قطعياً لنظرة للعالم حديثة.

فـ «السخرية أمر واجب»[٢٠٢].

«والسخرية هي حقاً الخير الأسمى ومركز الإنسانية»[٢٠٣].

إن كون مفهوم السخرية الذي تصوّره شليغل باعتباره أداة استعمال واسع في فلسفة وشعر وتربية ثلاثتها حديثة والتي اصطدمت بعدم الفهم

---

(٢٠٠) Lyc, KA II, s. 153, Nr.48.

(٢٠١) Timm 1978, s. 15.

(٢٠٢) PoeH, KA XVI, s. 124, Nr. 483.

(٢٠٣) PhL, KA XVIII, s. 219, Nr. 302.

عند الأغلبية الكبرى من معاصريه، مفهوم حرّره شليغل في رسالته **حول اللامفهومية**(٢٠٤). وهذه الرسالة التي ظهرت في المجلّد الأخير من مجلة **أثينيوم** (١٨٠٠) تلخّص مطالب الرومانسيين الأُول وسوء الفهوم التي عورض بها مفهوم السخرية خاصة. ذلك أنه حتى أكثر المقربين من شليغل أخوه ونوفاليس لم يغوصوا إلى أعماق كثيرٍ من الشذرات التي خطها قلمه. فمع الدفاع عن عدم المفهومية المعروض هنا تقترن نظرة للفهم واللغة صادمة للتطوّرات المهمة في فلسفة اللغة والتأويل الحديثين.

١١ ــ الفلسفة باعتبارها فقه العبارة(*) (هرمينوطيقا)

منذ التاريخ اليوناني القديم أخذ بعين الاعتبار بالإضافة إلى الخطابات العلمية والقانونية والدينية فنون أدوات عليها أن تساعد في علاج المشاكل الجزئية التي تظهر خلال الولوج إلى النصوص. ويعد من هذه الفنون الأدوات النحو التقليدي وفقه اللغة وفقه العبارة (البلاغة)، حيث تتبادل هذه الفنون تحديد مهامها في ما بينها بصورة مطلقة. وقد نتجت قطيعةً حاسمة مع التعبير الروائي (الذي تم تطويره على يدي فر. شليغل وشلايرماخر خاصةً) قطيعة يمكن بإطلاق أن تعتبر قد حدّدت تغيراً في النموذج. ذلك أنه إلى حدّ الآن كان الأمر متعلقاً برفع الغوامض الجزئية في النصوص. لكن التعبير الروائي يصوغ إشكالية الولوج إلى النصوص وإمكانات الفهم عامةً، بل أكثر من ذلك فإن ما كان موضوع الحال (ص ٢٤٦) هو الآن مهمة الصوغ المفهوم للنظرة المتغيّرة للغة عند المحدثين والتحديد الجديد لما ينبغي لفقه العبارة أن يحقّقه(٢٠٥).

فمع ربط اللغة بـ **انفتاح فاعلية الذات الروحية وعدم خاتميتها** أصبح علاج اللغة والترميز لكل فعل علاجاً هرمينوطيقياً دائماً أعني محاولة

(٢٠٤) Vgl. ausführlich Schumacher 2000 und unter semiotischen Fragestellungen Finlay 1988.

(*) اختار المترجمون العرب القدامى لترجمة عنوان كتاب أرسطو باري هرميناس بـ **في العبارة**. واستناداً إلى هذا الاختيار أفضل أن استعمل فقه العبارة لترجمة هرمينوطيقا لأنها فن تعبير النصوص بمعنى تحديد معناها أو تأويلها.

(٢٠٥) Zur Bedeutung der Frühromantik für die philosophische Hermeneutik vgl. Michel 1982 und Zovko 1990.

نسبيةً وفرديةً وتاريخية للتأويل والكشف عن المعنى. وبذلك فإن مهمة فقه العبارة (الذي هو عند شليغل في الغالب مرادف لفقه اللغة) قد أضفي عليها طابع الكونية.

وكلّ محاولة لفهم نص تاريخي أو حالي ـ ويصح هذا بصورة عامة على كل موضوع ثقافي ـ يعترضه مشكل هرمينوطيقي وفي الحقيقة مشكل تأويل هذا النص بمعناه الأدقّ، مشكل نقله من لغة عصر نشأته ولغة المؤلف إلى أفق الفهم عند المتلقي. أمّا هل إن ذلك ممكن بصورة عامة وكيف نضمن ذلك منهجياً فإن شليغل يرى ألّا أحد اهتمّ بذلك. ولا يزال غائباً الوعي بما يحدث حقاً في الترجمة والتأويل والفهم[٢٠٦]. ويتعلّق الأمر في الأساس بفهم الفهم ذاته (لسنغ ك.أ.II، ٤١٢،). وهو (حسب رأيه) وعي ضروري بأن كل محاولة للفهم لا يمكنها أبداً أن تدرك موضوعها إدراكاً مطلقاً. ويضع شليغل بوعي تام في حسابه أن كل ما هو لساني هو كذلك شيء مشوب باللامفهومية، ولذلك فهو يدفع دائماً إلى الشروع من جديد في عملية تأويلية. فهناك دائماً فضالة من عدم المفهومية مقومة لكل شكل من أشكال الفهم. وحتى يترجم عن ذلك استعمل شليغل على سبيل المثال شكل الشذرات ويدرج فيها المفارقات أو يحيل إلى الوظيفة التنسيبية للسخرية:

لعلّ القول والكتابة في عالم المفهومية العامة التي لا نوجد فيها هو النسقي منهما. لكن القول والكتابة في عالم اللامفهومية الذي هو عالمنا هو الشذرة والسخرية والحوار والتواصل المتعدّد. ذلك هو الفكر والقول والكتابة التي لا تخضع علاقة ترابط متجاوزة للتبعية لأن هذه العلاقة دائماً ما تقع بسرعة وتكون من ثم ما يقيدنا مرة أخرى في حدود اللغة والقدرة التواصلية. إنها مصحوبة دائماً بـ «عدم فهم إيجابي» يعني وعياً بعدم الفهم، وفي ظاهر عدم التمام هذا تتجلّى بالذات قابلية الإنسان للاستكمال»[٢٠٧].

إن فقه اللغة ـ الهرمينوطيقا ـ تتعلّق بالصور اللغوية التي لا يمكن أن ينكشف مضمونها إلا بعملية تفسير وتأويل. وهكذا فشليغل يعدّ نفسه

---

(٢٠٦) Vgl., PoeH, KA XVI, s. 54, Nr 215 und s. 60 Nr. 17.

(٢٠٧) Behler, 1987, s. 277.

من «فقهاء اللغة المؤولين»[٢٠٨]. وهو بذلك يبرز أن التأويل ليس بالأمر الخطي ولا هو بالأمر يتيم الحصول:

«فكل المصنفات الكلاسيكية لا يمكن أبداً أن تفهم فهماً كاملاً بل هي ينبغي دائماً أن تنقد وأن تؤول»[٢٠٩].

والهرمينوطيقا تقريبية وتجريبية إذ لا وجود لتأويل نهائي.

«فلا وجود لأي قراءة كلية الصحة والقبول بالمعنى العادي بل القراءة عملية حرة»[٢١٠].

وفقه العبارة فهم باعتباره نهجاً دورياً متعدداً يعيد دائماً فتح تأويلات تعدِّل صوراً وأعمالاً روحية. ويحول الطابع الدوري عملية التثقيف الذي يتخلّل الموضوع في درجات متوالية تكون في كل مرة مبنياً بعضها على بعض. وعندما نصل إلى الغاية فإن الطريق السالكة ينبغي أن يليها من جديد العمل الذي يتخلّل الموضوع من دون أن يصل إلى خاتمة نهائية، وبذلك يكون التأويل مهمةً لامتناهيةٍ، ويصح ذلك بالنسبة إلى المنتجات الفكرية بما فيها الفلسفة.

«إن فكرة الفلسفة لا يمكن بلوغها إلا بفضل تقدّم لامتناهٍ من الأنساق. فشكلها هو شكل المجرى الدائري»[٢١١].

إن الطابع الدوري مقوّم جوهري لعملية التأويل، وبذلك فالهرمينوطيقا ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار مناظير مختلفة، ويمكنها أن تضفي النسبية المتبادلة بين المناظير الدورية المختلفة.

«أن يفكر المرء دورياً يعني أن يفكر نسبياً. ومن المفروض أن تعني الفلسفة النسقية الفلسفة النسبية»[٢١٢].

لكن فكرة النسبية وهي كذلك فكرة الطابع الفردي لكل تأويل هي

---

(٢٠٨) PoeH, KA XVI, s. 54, Nr., 216.

(٢٠٩) Ebd., s.141, Nr. 671.

(٢١٠) Vorarb, NW II, s. 399, Nr. 398.

(٢١١) JenV, KA XII, s.10.

(٢١٢) PhL, KA XVIII, s. 131, Nr. 113.

بدورها ليست فكرةً مطلقةً بل هي تجد في فكرة الجملة الموسوعيّة ما يعدّ لها. وهذه الفكرة بوصفها أداةً منهجيّة ضرورية تمكننا من أن ننسب إلى النص مضموناً. فكل تفصيل جزئي لا يكسب معنى إلا من خلال علاقته بالكل.

«إن أصغر عناصر فقه اللغة هو نوع موسوعي ولا يمكن أن يجيب عنه إلا مؤرخ مختلف (الأبعاد)»[٢١٣].

وبفضل هذا الفهم عبّد شليغل الطريق لتأويلية فلسفية للتأويلية التي جد من أجلها بكثافة من بعده شلايماخر ثم لاحقاً ديلتهاي وغدامر. وبذلك فشليغل قد ذهب غالباً في تأملاته حول الطابع المتعدد والمنظوري والنسبي لأعمالنا الروحية ذهب إلى أبعد (ص ٣٤٧) ممّا ذهب إليه خالفوه ذاتهم. ويتبدى ذلك بوضوح في مقالته الخرافية **حول اللامفهومية** سنة١٨٠٠.

وفي هذه المقالة يضع شليغل النموذج التأويلي الكلاسيكي الأساس موضع سؤال، حيث يكون هدف التأويل التجويد الدائم لفهم النصوص. لكن شليغل تبعاً لذلك لا يوافق على (اعتبار التأويل هادفاً إلى) القضاء على عدم الفهم والسعي الدائم لمزيد الفهم بل الاعتراف بأن عدم الفهم جزء من الفهم. لم يعد المثال الأعلى للتواصل الناجح مرتبطاً بمطلب التوافق التام بين المتخاطبين بل هو يتمثّل في مدى الفهم وسوء الفهم وعدم المفهومية الذي يولّد الاهتمام بمواصلة التواصل. ويتجلّى عدم الفهم هذا في عدة مجالات على سبيل المثال في التعامل مع النصوص التاريخية أو في الترجمات:

«إنما الترجمة عمل فني تبدعه الفطنة»[٢١٤].

وفي مثل هذه التأويلية انهمك شليغل في تأملاته التي يطبعها تصوّره للسخرية والتي حرّرت في مقاله حول اللامفهومية. وقد أبدع شليغل هنا العلاقة بين السخرية وفهم النص: فالسخرية هي التأرجح بين المفهومية واللامفهومية. إنها توتر لا يقبل الزوال لأنه ذاتي لما هو روحي. فاللامفهومية ليست شائبةً مشينةً للنصية بل هي إزعاج منتج، إنما

(٢١٣) PoeH, KA XVI, s. 65, Nr. 60.

(٢١٤) PhL, KA XVIII, s. 288, NR. 1099.

اللامفهومية ليست إلا ما هو مهم عندنا بالنسبة إلى المحاسمة الروحية وما ليس هو بعد تام الفهم وما يحتاج إلى مزيد التفسير وبحاجة إلى التأويل. كما أن كل تواصل يحيا من وجود عدم توازن وسوء تفاهم كامن بين المتكلم والمتلقّي، وذلك ما يجعل التواصل عامةً ضرورياً أولاً ثمّ يدفعه إلى الحركة.

وهكذا فقد كتب نوفاليس:

«هل لا بدّ من أن تتضمّن مهمة المبدأ الأسمى المفارقة الأسمى؟ فكون القضية قضية لا تترك بإطلاق أي سلام وتدفع دائماً وتصدم ـ والتي تكون دائماً غير مفهومة مهما غلب عليها من فهوم بعد؟ (هل لا بد من أن يكون هذا المبدأ المبدأ) الذي يحرك فاعليتنا بصورة لا تتوقّف من دون أن يني أبداً ومن دون أن يتحوّل إلى أمر معتاد؟»[٢١٥].

لو كان كل شيء واضحاً لكان التواصل سيالاً، ولا يخص ذلك الحوار مع الآخرين فحسب، بل هو يشمل كذلك محاسمة الذات الباطنية مع ذاتها.

«إذا كان المرء متردداً في تبليغ الأفكار بين مطلق الفهم ومطلق اللافهم فإن ذلك يكون بعد قد دلّ على صداقة فلسفية، والحال ليست بالأفضل في تواصلنا مع أنفسنا»[٢١٦].

وفي إحدى الشذرات اختار شليغل التوصيف «اللامفهومية المتدرجة»[٢١٧] وهو ما كان يمكن أن يفيد لامفهومية تواصل عملية الفهم، والسخرية في ذلك مطلوبة حتى تبقي الحركية جارية، إنها تجاوز دائم المبادرة ووضع ما يتمّ الوصول إلى موضع سؤال وما يتمّ الوعي به وإرادته والحفاظ على انفتاح التأويلات. «إن السخرية قاعدة دائمة. . . .»[٢١٨]. وبذلك فإن شليغل بوسعه أن يؤكد أن كل علم «ليس إلا ميلاً»[٢١٩] وليس

---

(٢١٥) Vorarb, NW II, s. 314, Nr. 9.

(٢١٦) Ath, KA II, s. 168, Nr. 20.

(٢١٧) PhL, KAZ XIX, s. 216. Nr. 120.

(٢١٨) PhL, KA XVIII, s. 85, Nr. 668.

هو بالعلم النهائي ولا بالملزم بل هو ذاته في تغير وحركة دائمين. وعندما يقول شليغل «إن الميل هو عدم التمييز بين الشكاكية والحماسة»[٢٢٠] فإن هذا التحديد للميل يعني إذن أنه ينطبق كذلك على السخرية. فالسخرية هي بدورها إحالة متواصلة إلى الموجود وهي في آن علاقة شكاكية إزاء كل معايير موضوعة في حالة حالة وكل قواعد مميزة ومضامين معتادة.

١٢ ـ فلسفة اللغة

وفي صلة بالفلسفة المثالية لعملية المعرفة ذات الانفتاح اللامتناهي، ولخلق الأداة الروحية لتأويل العالم من خلال الذات الفاعلة ذاتها، فلم يعد الرومانسيون الأُول يرون اللغة ذاتها ذات أصل طبيعي معطى لا هدية إلهية. فالرموز اللسانية تعتبر الآن اختراعات تحكّمية يعتمد مضمون دلالتها على ممارسة لسانية وتوحيد مشتركَيْن.

«إن اللغة كلها مسلمة، إنها ذات أصل إيجابي وحر، فينبغي للمرء أن يفهم برموز معينة وأن يفكّر في أشياء معينة بقصد أمر محدد لبنائه في ذاته»[٢٢١].

لم يعد بالإمكان أن تدّعي تأويلات النصوص الاستناد إلى المطابقة مع الموضوع بل إن الفهم والتأويل يكونان بالأحرى عملية لا توصل إلى نتيجة مريحة عملية بالذات غير قابلة للختم وليست أبداً نهائية. فمن يعمل بنصوص عملاً فلسفياً هرمينوطيقياً لا يحتاج إلى معرفة القواعد بل هو يحتاج إلى «الإحساس بالحياة وإلى فرادة جملة من الحروف» إنه «متنبئ بالاستناد إلى أرقام رمزية»[٢٢٢].

بل إن نوفاليس قد ذهب إلى أبعد من ذلك، فهو ينسب إلى اللغة بنية ذات قيام ذاتي. وهي عنده مستقلة عن الذوات المستعملة لها، ففي نصه **حديث النفس** كتب: (ص ٣٤٨).

---

(٢١٩) Ebd., s.409, Nr. 1065.

(٢٢٠) Ebd., s. 415, Nr. 1122.

(٢٢١) Vorarb, NW II, s. 347, Nr. 141.

(٢٢٢) Ebd., s. 387, Nr. 334.

«وفي الحقيقة إنه لأمر غفل بالنسبة إلى الكلام والكتابة، فالحوار الصحيح ليس إلا لعباً بالكلام، وليس الخطأ المضحك إلا الظن أن الناس يتكلمون من أجل الأشياء بل إن ما هو ذاتي للغة هو بالذات مجرد انشغال بذاتها، ذلك ما لا يعلمه أحد. (. . .). فلو أمكن للمرء أن يفهم الناس فحسب أن الأمر في اللغة مثله مثل الأمر في العبارات الرياضية ـ إنها تصنع عالماً يخصها وتلعب مع ذاتها بمفردها ولا تعبر عن شيء إلا عن طبيعتها العجيبة ومن ثَمّ فهي تامّة التعبير ـ ولذلك بالذات ينعكس عليها لعب العلاقات بين الأشياء لعبها الغريب. فهي ليست جزءاً من الطبيعة إلا بحريتها ولا تتجلّى روح العالم إلا بفضل حركاتها الحرّة روح العالم التي تجعلها معياراً لطيفاً للأشياء وملخصاً منها»[٢٢٣].

إن لكلّ ترميز عيني في هذا التصوّر المفتوح للّغة نظيراً مقابلاً في بعد دلالي لامتناه أو متعال على التناهي. لذلك فقد أمكن لشليغل ونوفاليس كذلك أن يثقفا شكل الشذرات ليجعلاه أداة عرض (للفكر الفلسفي). فقد تعاملا مع الشذرات باعتبارها وحدات لغوية محدودة لها من ثَمّ عالم دلالة كامل قائم بذاته. ولم يبقيا منطلقين من كون الشذرات تحيل إلى العالم الواقعي بل هما يقدّمان في الواجهة تنوّع علاقات الاقتران الممكنة بواسطة صور دلالية أخرى. فتبقى بذلك موضوع المفاهيم الفردية والمبرهنات النظرية وكل الخطاب قابلةً للتحديد الوظيفي المتعدد. ذلك أن المناظير حول هذا الخطاب، وفيه يمكن أن تكون متعدّدة الامتداد. لذلك كانت عملية التأويل والشرح تحديدها دائم التجدد.

ليست اللغة نسقاً من القواعد والمضامين التي وضعت بصورة نهائية ودائمة بل هي بعد أكثر من ذلك وغيره دائماً، وذلك خلال تحقيقها من قبل الذوات التي تستعملها، وقبل كل شيء فاللغة ليست صورةً تمثيليةً من الواقع.

«إن العقد الخرافي والخطأ في كل العصور وعند كل الشعوب والأفراد يستندان إلى الخلط بين الرمز والمرموز وإلى التوحيد بينهما

---

(٢٢٣) NW II, s. 438.

وعلى العقد في حقيقة التمثيل التام (تمثيل الرمز للمرموز) وعلاقة النسخة بالأصل (. . .)»[٢٢٤].

إن الرومانسيين الأُول بمثل هذه النظرات لم يكونوا في الواقع الممهدين الأُول للهرمينوطيقا الفلسفية الحديثة وخطوط تطوّرها التي أدّت بشليغل ونوفاليس وشلايرماخر إلى دلتهاي وهيغر وغدامر ودريدا فحسب بل إن عملهم يتقدّم على البنيوية والفلسفة اللغوية ذات التوجه الدلالي لفتجنشتاين وابن داوود (دافيدسون) فيسبقها ويشمل كذلك أيضاً هذا المجال شمولاً ذا أفكار مهمة في حداثتنا الحالية.

١٣ ـ نظرية الجنس (=العلاقة بين الجنسين الذكر والأنثى)

كما أن رؤية الرومانسيين الأُول للعلاقة بين الجنسين تنتسب إلى العناصر المجدّدة والتقدّمية لصورة العالم الفلسفية. وفي الحقيقة فإن التعامل مع المسألة الجنسية يبدو في نصوص الرومانسيين الأُول متردِّداً بين المساواة بين الجنسين من **جهة أولى** وتغيير تقسيم الأدوار بينهما من **جهة ثانية**. من ذلك أنه توجد عدة تصريحات تنطلق من اختلاف الخصائص الجوهرية بين الرجل والمرأة. فعند المرأة تسيطر العاطفة على الإرادة وعند الرجل تسيطر الإرادة على العاطفة[٢٢٥]. أو «إن المرأة هي رمز الخير والجمال والرجل رمز الحقيقة والحق (=القانون)»[٢٢٦]. لكن هذه الخاصيات الذاتية لا تكون أساساً للتمييز بل هي على العكس تماماً لأن الأمر الحاسم في العلاقة بين الجنسين حسب الرومانسيين الأوّل هو بالأساس إمكانات التطوّر المتماثلة، وفي الغاية فإنّه لن يبقى أي فرق جوهري بين الجنسين.

«إن الرجل هو بنحو ما امرأة كذلك تماماً كما إن المرأة هي رجل بنحو ما (. . .)»[٢٢٧].

(٢٢٤) AllgBr, NW II, s. 637, Nr. 685.

(٢٢٥) FSt, NW II, s. 170, Nr. 510.

(٢٢٦) AllgBr, NW II, s. 639, Nr. 690.

(٢٢٧) Ebd., s. 495, Nr. 117.

إن الرومانسيين الأُول يشهِّرون تماماً بالوضعية الواقعية للمرأة في أغلب الحالات، «الآن أصبحت المرأة أَمَةً»[٢٢٨]، لذلك فقد كان يبدو لهم أحياناً من العسير تصوّر عمل المرأة في الحياة العامة وخارج المجال المنزلي. وقد فكّر فيشته في مثل هذا الالتزام بالحياة المنزلية بالنسبة إلى المرأة في علاجه مسألة الزواج في كتابه **المبدأ الأساس للشرع الطبيعي** سنة ١٧٩٦. وكان منطلقه القضية الأناسية الآتية: فبمقتضى ما هيّأته الطبيعة يقع جنس المرأة في «درجة أعمق» من جنس الرجل[٢٢٩]. فالرجل عليه أن يعترف بغريزته الجنسية، والمرأة لا يحق لها ذلك، والرجل عليه أن يكون حراً، والمرأة لا يحق لها، وعنده أن المرأة بطبعها حيية، والرجل ليس حيياً بالطبع. . . إلخ، وعقد الزواج يعني بالنسبة إلى المرأة أن تستسلم لشخصية الرجل:

«فكرامتها (الزوجة) تستند إلى كونها بصورة تامة لزوجها في كيفية عيشها ووجودها وأن تندمج دون تحفظ فيه وله، ولا تتّحد إلا معه وليس لها من حياة إلا تحت ناظره وفي انشغاله وفاعليته، فهي أنهت حياتها الفردية فصارت حياتها جزءاً من حياته (وهو ما يرمز إليه (ص ٣٤٩) كون المرأة تحمل اسم زوجها)»[٢٣٠].

وعنده أن المرأة تصبو عملياً، لكن الرجل يصبو تأملياً، فالنساء لا يمكنهن أن يبدعن شيئاً، لكنّهن لهن موهبة التعلّم من اللغات أو من إنجازات الذاكرة. وليس بإمكانهن أبداً أن تكنّ فيلسوفات أو كاتبات[٢٣١].

إنّ مثل هذه الصورة عن المرأة يعارضها الرومانسيون الأُول معارضةً قويةً، فشلايرماخر الذي أسهم في هذا الخطاب الجناسي على سبيل المثال، تصوّره في استناد إلى الوصايا العشر «تعاليم العقل بالنسبة إلى النساء» معتبراً إياها الوصايا العشر «استمتعي بحسب صورة الرجل والفن والحكمة والزواج»[٢٣٢].

---

(٢٢٨) Ebd., s.713, Nr. 1106.

(٢٢٩) GA I, 4, s. 99; SW III, s. 308.

(٢٣٠) GA I, 4, s. 102; SWIII, s. 312f.

(٢٣١) GA I, 4, s. 135; SW II, s. 352.

(٢٣٢) Ath, KA II, s.231, Nr. 364.

وقد رد الفعل شليغل رداً شديد الحدة على صورة المرأة التقليدية هذه، فكتب في **أثينويم**:

«حسناً فليكن على النساء أن يبقين حييّات ما دام الرجال حساسين وأغبياء وشريرين بالحد الكافي طالبين منهنّ المحافظة على براءتهن (سذاجتهنّ) وجهلنّ»(٢٣٣).

وضد نظرة فيشته التي تطلب من المرأة التخلّي عن شخصيتها لزوجها وأن تفقد كل حقوقها يعتبر شليغل الزواج كذلك قابلاً لأن يفهم وأن كل «فرد لذاته» ولا ينبغي أن يكون «جزءاً مقوّماً من الشخصية الجماعية»(٢٣٤). وأخيراً فإن شليغل بفضل روايته **لوسنده** التي تلقّاها معاصروه بحماس قد قدّم الشكل الأدبي من مثل هذه المشاركة المتساوية بين الجنسين.

وفي الرسالة التي صدرت سنة ١٧٩٩ في مجلة **أثينويم** بعنوان **في الفلسفة** الرسالة الموجهة إلى دوريتيا، حسم شليغل موقفه من العلاقة بين الجنسين بصورة صريحة. فعنده أن حقيقة كل إنسان أن يدرك «فكرة الألوهية» وأن يدرجها في حياته الخاصة(٢٣٥). وبذلك تساعد النساء الفلسفة، أما الرجال فهم على العكس يساعدون الشعر(٢٣٦). وفي الحقيقة فإن النساء (حسب رأيه) هن بالطبع وبفضل التقاليد يحلن إلى الشؤون المنزلية. لكن (العناية بـ) هذه الشؤون المنزلية ليست بالذات حقيقة النساء(٢٣٧).

«إن الحس الذاتي للإنسان وقوته الذاتية وإرادته الذاتية هي ما فيه من الأكثر إنسانية ومن الأكثر أصالة ومن الأكثر قداسة (...) والفرق الجنسي ليس إلا أمراً ظاهراً من وجود الإنسان (...) وفي الواقع فإن الرجولة والأنوثة كما هما معتبران عادةً وكما يستعملان هما معوقا الإنسانية الأخطر»(٢٣٨).

---

(٢٣٣) Ebd., s.170, Nr.31.

(٢٣٤) Ebd.K, Nr. 34.

(٢٣٥) KA VIII, s. 42.

(٢٣٦) Ebd., s. 53.

(٢٣٧) Ebd., s. 43.

(٢٣٨) Ebd., s. 45.

كان شليغل قد أدرك ببصيرة في المقام الأول أن تحديد أدوار الجنسين التقليدي له كذلك علاقة من ثَمّ بنوع إمكانات التطوّر التي تفتح للنساء في المجتمع، وأن تنظيم الملكية والزواج المقصور على الرجال من أفراد الأسر هو وحده الذي يحول دون النساء والاستقلال (من التبعية للرجال)، بل إن شليغل يذهب إلى أبعد من ذلك ليدّعي أن التطوّر الديمقراطي في العلاقات الأسرية الحالية ليس ممكناً.

«بالعلاقة الأسرية الحالية لا يمكن للجمهورية أن توجد»[٢٣٩].

يذهب فكر الرومانسيين الأُول بعيداً إلى المستقبل بخصوص الرؤية القائلة إن النساء شقائق الرجال بالطبيعة في كل الشؤون الاجتماعية، وإنه من ثَمّ ينبغي أن يعطين المساواة في إمكانات التطوّر والتأثير المشترك، وإن الديمقراطية ينبغي أن تقاس بهذا المعيار.

١٤ ـ ملخص

كان القرن الثامن عشر المشرف على نهايته مع الثورة الفرنسية المشعّة على كل أوروبا باعتبارها ذروة قرن عاشه معاصروه، حينئذٍ باعتباره زمن القطائع حيث زلزلت البنى القديمة وانحلت من دون أن تكون بعد قد ترسّخت بنى جديدة وأصبح المجتمع أكثر تنوعاً وتعدّد طبقات. وقد أدرك المعاصرون هذه الوضعية بمطلق تناقضاتها. فمن **ناحية أولى** عاش المعاصرون هذا التحديث باعتباره خسارة وانحطاطاً وفوضى وعدم قانونية وكان الحصر والانزعاج بيّنين، وهي أمور قد كان ينبغي التغلب عليها باستراتيجيات مختلفة: فإما **استراتيجية الاطمئنان للعقل** الذي سيضفي النظام على الفوضى بالمعنى التام للتنوير أو **استراتيجية نذر** تلك القوى التي توجد لدى الإنسان التي تتوحد لخلخلة المجتمع من أجل الصلح والتوحيد: الحب والتدين والإيمان بعصر ذهبي جديد أو كذلك بسعي لإعادة بناء صارمة مضادة للثورة. ولكن من ناحية ثانية فإن إعادة التشكل الثورية للمجتمع والثقافة والفهم الذاتي وتجديد تكوين ذلك جميعاً تمّ الترحيب بها وتمّت إعادة التفكير فيها بصورة جذرية في

---

(٢٣٩) JenV, KA XII, s. 47.

ما حصل من تطوّر اجتماعي وفردي لما انفتح من الإمكانات.

وهكذا فإن الرومانسيين الأُول كانوا مغايرين تماماً للاتصاف بسبات العاطفة وبالجنون الدنيوي والرجعية بل كانوا يحتفلون بالثورية ويعتبرون العقل «خاصية الإنسانية المميزة»[٢٤٠] والأساس الحاسم للمثالية ويعتبرون أنفسهم قوى لحركة روحيّة متوجّهة نحو المستقبل.

فليس كنط وفيشته وشلنغ أو هيغل فحسب كانوا (ص ٣٥٠) مقتنعين بأنهم قد بدأوا بفلسفتهم شيئاً جديداً تام الجدة وتقدمياً ودليل مسير كما يرى الرومانسيون الأُول أنفسهم في ذروتهم الممثّلة للعصر الحديث. ففلسفتهم محاولة لإيجاد قِبَلٍ جديدة ومقاييس تأوّل ومعايير تقويم تحت شروط من التحوّلات الأساسيّة:

«يتمثل جوهر المحدثين في الخلق عن عدم»[٢٤١].

إنّ حداثة المحدثين أي ما تحرّروا به من المزايا التقليدية تتمثّل في الإنجاز المجدد ونظام قيم جديد وأشكال علمية أو أعمال فنية وخلقها تقريباً عن عدم ومعها المقاييس والمعايير الممكنة من التقويم. و«الخلق عن عدم» ينبغي أن يفيد أن المحدثين قد ضمنوا بصورة ثابتة تحقيق شروطهم الذاتية انطلاقاً من عصرهم الذاتي وليس من مرجعية مثال أعلى تقليدي أو من سلط سابقة الوجود. ومثل هذا الإنجاز يجده شليغل في الثورة الفرنسيّة وكذلك في فلسفة فيشته وفي الشعر الجديد[٢٤٢]. إن هذا الخلق عن عدم يتأسّس على إضفاء معنى وشكل بتوسط الذات الفاعلة باستقلال سياسياً والخلّاقة فنياً والمتأملة فلسفياً، أعني كذلك بتوسط الذات باعتبارها حرّةً والفاهمة لذاتها باعتبارها قائمةً بذاتها. وهذه الذات هي المحدّدة لمصيرها وعالمها وهي البانية لعالم المعاني الذاتي لها. فلم يعد بوسع أي مرجعية تحيل إلى كيانات الميتافيزيقا أو مبادئ عامة أو تضمن ذلك. وبذلك تتبيّن تخوم المحدثين في فهمهم لذواتهم نزولاً من الميتافيزيقا القديمة إلى الميتافيزيقا الوسيطة إلى ميتافيزيقا العصور

(٢٤٠) FSt, NW II, s. 165, Nr. 476.

(٢٤١) PhL, KA XVIII, 315, 1471.

(٢٤٢) Ebd.

الحديثة. إنّها تعرف نفسها بتوسط فكر غير ميتافيزيقي وذي توجه ذاتوي وتاريخي. (يورغن هابرماس يصف العلامة المميزة للفكر الموالي للميتافيزيقا كالآتي: المنعرج اللساني وتنزيل العقل في عالم الحياة وأرخنته وتراجع منزلة النظرية بالقياس إلى الممارسة ما يرتبط بذلك من تجاوز مركزية المنطق والعقل»)[٢٤٣] وكل هذه الأغراض تؤدّي دوراً مركزياً في فلسفة الرومانسية الأولى. وهذه النظرة تمثّل خطوة الحداثة الكلاسيكية للقرن الثامن عشر الذي امتدّ إلى كل القرن التاسع عشر وإلى بداية القرن العشرين خطوتهم التي تسيطر لتطوير حداثة ما بعد ميتافيزيقية للقرنين العشرين والحادي والعشرين.

وقد خدم نوفاليس وشليغل خاصة فلسفة الرومانسيين الأُول ووجوهاً مختلفة لنظرة حديثة للعالم. وقد لخص شليغل بعض هذه الوجوه في شذرة على شكل أوليات:

«أوليات: كل نسق ليس هو إلا محاولة تقريبية من مثاله الأعلى، والشكاكية أبدية، ويحتاج العلم إلى استعمال الرموز والحقيقة لا يمكن إلا أن تنتج ـ (والفكر منتج) يوجد في الوسط المحايد ـ كل حقيقة نسبية وكل علم رمزي»[٢٤٤].

تحدّد هذه الأوّليات علامة الطريق التي شرع شليغل وتفلسفه الرومانسي المبكر في سلوكه، فالفكر هو بمقتضى المبدأ منتج ودافع إلى الإنتاج، والشكاكية أبدية أعني أنّها تؤدّي وظيفتها دائماً، ولا وجود لقضية صادقة؛ إذ إن موقف الإنسان هو موقف عدم يقين التأرجح والحقيقة لا يجدها الإنسان بل هو ينتجها، إنها حقيقة نسبية. وكل علم علمٌ رمزي، وكل نسق ليس هو إلا تقريب من مثاله الأعلى، وبذلك فالفلسفة عند شليغل في وظيفتها المكونة ليست في كل مرة إلا تجربة يتبادل فيها حماس المشروع وتحديده الشكاكي منزلة التقليد السائد. لذلك فإن الحصول الدوري للإنتاج والتأويل وتأويل التأويل قد شرع في المسير.

---

(٢٤٣) Habermas 1992, s. 14.

(٢٤٤) PhL, KA XVIII, s. 417, Nr. 1149.

تعترض مثل هذه النظرة على الفلسفة النسقية من حيث دعاواها في التأسيس النهائي، فالفلسفة توق إلى العلم من دون أن تبلغ إليه، ومن ثَمّ فهي لا يمكن أن تكون نسقاً، ولما كان العلم لامتناهياً فإنّه لا يمكن أن يوجد مبدأ أول غير قابل للشك فيه يمكن أن تُستنتج منه الفلسفة، وبذلك يفقد المبدأ الأول مطلق القوة التي يمكن أن يطوّر عنها كل ما عداه تطوراً نسقياً يفقد دعواه في الموضوعية والبداهة، بل إن الفلسفة تبادر بالأحرى بعد ودائماً بوضع الوسط ولا وجود لبداية مبدئية، وبذلك يكون العمل على تصوّر شكل توسط من المطالب المركزية للرومانسيين الأُول، فتتنزل عناصر نظرية ووظائف تنزلاً منهجياً في مركز الانتباه العناصر التي لها القدرة على تحقيق مثل عمل الوسائط هذه: السخرية وضرب الأمثال والميثولوجيا والرواية... إلخ، إنه تمثل البدائل من النسق.

ليس للمعرفة موضع قدم أرخميدس، وقد صاغ شليغل هذه النظرة في شكل خط محدب يمكن أن يتّخذ كل الأشكال لكنه خط «مركزه يقع في اللامتناهي»[(٢٤٥)]. وليس لهذا الخط بداية ولا نهاية ولا يهم أين يحلّ الإنسان في مجراه إذ هو بعد يكون دائماً في الوسط منه، ولكن انطلاقاً من أي نقطة يبدأ مسار جديد وتخلّق مشروعات جديدة. إن مثالية رومانسية تفهم هذا الفهم هي بدورها لا متناهية (ص ٣٥١) «سواء من حيث الكم أو من حيث الكيف»[(٢٤٦)]، ومثل هذه الفلسفة ليست نسبية فحسب بل هي كذلك فريدة، لذلك فإنّه يمكن أن يوجد بالقوة عدد لا متناه من الأنساق الفلسفية[(٢٤٧)]. وهكذا فإن شليغل يطلب تعدّدية في المناهج والمبادئ. والوحدة ليست إلا اصطناعاً وهمياً إنها من صنع الإنسان وإنتاجه.

ويعترض الرومانسيون الأُول على عقلانية العقل عقلانيته ذات الدعوى في الاستفراد بكونها قدرةً فلسفيةً، وهي تثمّن قدرات أخرى

---

(٢٤٥) Lessing, KA II, s. 415.

(٢٤٦) JenV, KA XII, s. 9.

(٢٤٧) PhL, KA XVIII, s. 92, Nr. 752.

للوعي، مثل: الخيال، والحدس، والكهانة، والفطنة. وبذلك فالرومانسيون يضعون مشكل مقاييس العقلانية التي تقول بها الفلسفة العلموية، فلم يعد فهم المنهجية الفلسفية متجهاً نحو المنطق الصوري بل نحو الفكر الجدلي الذي يعمل بوصفه أداة توسط بين المتناقضات. فلا ينبغي للفلسفة أن تهدف إلى الصرامة المنهجية والاتساق المنطقي بل إلى تعدّد المناظير والانفتاح وتعدّد المناهج:

«قضت الفلسفة على كل شيء ـ فهي نسبت الكون ـ إنها تجاوزت مثلها مثل النسق الكوبرنيكي كل النقاط الثابتة وجعلت المستقر متأرجحاً. وهي تعلم نسبية الأسس والصفات ولا تناهي التنوع ووحدة بناء الشيء الواحد... إلخ»(٢٤٨).

لقد طوّر الرومانسيون الأُول وعياً واضحاً بتاريخية العلم. وإذا كان الموضوع الذاتي للفلسفية أعني اللامتناهي لا يمكن أن يكون موضوع علم نسقي فإن الفلسفة تتمثّل قبل كل شيء في كونها تقترب من موضوعها، وهي بهذا المعنى تأويل وتفسير وبحث، وبهذه الصورة فهي ترتبط بفهم هرمينوطيقي للفلسفة.

وتمثّل الرومانسية الأولى مفهوماً اسمياً للغة وتعتبر الطابع الاستعاري وقوة الترميز اللذين للغة واللذين يبرران دائماً تأويلاً جديداً لمضمون اللغة الدلالي. وهذه النظرة مصحوبة بتصوّر للغة لا يراها نسخاً للواقع بل هي مؤلّف رمزي يبدعه الإنسان حتى يصوغ تأويلات عالمه وحياته. وإنها لنظرة جذرية عند شليغل وهردنبرغ خاصة تلك النظرة القائلة إن رؤية العالم المتحرّرة من السلط الجارية ليس لها من مضمون إلا في أبنيتها الذاتية لها، وهذه الأبنية ينبغي أن تستقر بمقتضى وظائفها وقواعدها المحايثة لها. وأفضل صورة وجدها شليغل في هذا المضمار هي وصف تأمل دائم الإقواء لا يمكنه أبداً أن يحيل إلا على نفسه وتام المحايثة وينبسط في «سلسلة لامتناهية من المرايا»(٢٤٩). أو هو يتكلّم عن حصول حدث دوري

---

(٢٤٨) AllgBr, NW II, s. 616, Nr. 622.

(٢٤٩) Ath, KA II, s. 182f., Nr. 116.

للتفسير الذي هو دائم الجريان الحاصل في مسار الحسم الجدلي والبحث عن المعنى تماماً بمعنى الدور الهرمينوطيقي.

يمثّل الرومانسيون الأُول صورةً للعالم غير متمركزة ومنتجة صورة تعرف بتوسط التعدّد والوعي بعرضية الأحداث والفردية. لكن كيفيات النظرة هذه تبقى مترابطةً ضمن كل ينظر إليه باعتباره فكرةً شاملة لكنها فكرة ليست قابلةً للبيان من حيث المضمون بل هي تبقى غير محدّدة في موضع اللامتناهي. وعلى هذا النحو يعمل لامتناهي حامل التأويل أعني بالذات أنه يقوم مقام ذات ميتافيزيقية أسمى لم يعد بالإمكان التسليم بها.

إن الفلسفة الرومانسية الأولى فكرةٌ فرضية وتجريبية رفع فيها عدم الضمانة مجرد الإشارة والتناقض إلى منزلة المبدأ. إنها تمثل علاقة القطيعة بين الحقب مع التنوير والعصر الكلاسيكي والتحوّل إلى عصر البورجوازية الحديثة الذي كان يسعى إلى تثبيت استقرار العصر لكنه العصر الذي كان ضدّ إعادة ترميم العصر البائد والمحافظة. لقد استمدت الرومانسية الأولى حياتها من الأمل المتحمّس بعصر أفضل حاولت وضع تشكيله ضمن إطارات.

وبذلك فالرومانسيون الأُول هم من ناحية أولى مندرجون بتشابك في عصرهم المحدث الكلاسيكي، لكنّهم كانوا في ذلك مدركين بإحساس بيّن للإمكانات التي جلبتها الاهتزازات الاجتماعية والروحية، فأصبحوا بذلك في آن ناقدين لعصرهم ومدافعين عن حداثة جديدة لفهم جديد للذات لم يكن ممكناً أن يستقر فعلاً إلا في القرن العشرين. كانوا يناضلون من أجل توكيد الذات ومعاييرهم التاريخية الذاتية لهم ولصوغ معايير تخصّص الحداثة الأدبية والفلسفية، ومن حيث هم كذلك فإن تلقّيهم في العقد الأخير قد كان قوياً.

وهنا خاصةً ربط الرومانسيون الأُول الشعور بحرية الذات واستقلالها كما ربطوا الفاعلية الذاتية بنظرةٍ إلى العالم وبالتاريخية وعرضية الأحداث وبالتعدّد وأكدوا كذلك انفتاح الثقافة وقابليتها للتشكيل. وهنا أيضاً كان فريدريش شليغل هو الذي قد بلغ الرأي القائل بصورة مبكرة جداً إن توقه يتعدّى إلى مدى أبعد من حداثة عصره في روحه الشكاكية

والساخرة. وكان خصامه الجدلي يتوجّه كما حصل ذلك بصورة حاسمة في إحدى شذراته **ضد الحداثة كلها**(٢٥٠) كما أن شليغل وقف في مقالته حول **اللامفهومية** ضد حداثة معاصريه ونظر إلى ما بعدها من عصر يمكن أن يفهم مطالب شذراته وسخريته. (ص ٣٥٢).

«في القرن التاسع عشر يمكن أن يحصل التلذّذ مع كثير من الراحة والمتعة بكل شذرة (من شذراتي) خلال ساعات الهضم وحتى أعسر الأشياء على الهضم لن يحتاج إلى أداة كسر الجوز»(٢٥١).

كان الرومانسيون الأُول يعملون والأمل يحدوهم ببداية عصر جديد حاولوا صوغه في إطار. فصاغوا فلسفةً صدمت بتوجه معارضتها للميتافيزيقا والعلموية تطوّرات مختلفة لفلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين: الهرمينوطيقا وفلسفة الوجود والحياة وفلسفة اللغة ونظرية الأدب (على سبيل المثال النقد الجديد) للبنيوية وفلسفة التفكيك. والنتائج الجذرية التي ينبغي استخراجها من فكر الرومانسية الأولى لم تصبح بيّنة للعيان إلا هنا.

باربال فرشمن

أدبيات للتوسع في البحث

Behler, Ernst. *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie, Bd. 1.* Paderborn; Wien: Schöningh, 1988. Vol. 1.

Behler, Ernst. *Frühromantik*. Berlin; New York: De Gruyter, 1992. (Sammlung Göschen; 2807)

Behler, Ernst. *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie, Bd. 2.* Paderborn; Wien: Schöningh, 1993.

Beiser, Frederick C. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

(٢٥٠) PhL, KA XVIII, s. 80, Nr. 613.

(٢٥١) Unverst, KA II, s. 371.

Benjamin, Walter. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. (Gesammelte Schriften, Bd.; I.1)

Beyer, Uwe. *Mythologie und Vernunft: vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin.* Tübingen: M. Niemeyer, 1993. (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte; Bd. 65)

Brihkmann, Richard. (ed.) *Romantik in Deutschland: Ein interdisziplinäres Symposion.* Stuttgart. Stuttgart : Metzler, 1978. ([Germanistische Symposien, Berichtsba2]

Frank, Manfred. *Einführung in die frühromantische AVorlesungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Frischmann, Bärbel. *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus: Fichte und Friedrich Schlegel.* Paderbon; München; Wien: Sch 2005.

Haym, Rudolf. *Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes.* Berlin: AMS Press, 1961.

Jaeschke, Walter und Helmut Holzhey (eds.). *Früher Idealismus und Frühromantik: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805).* Hamburg: F. Meiner, 1990.

Kreutzer, Johann (ed.). *J. Ch. F. HTheoretische Schriften.* Hamburg: Meiner, 1998.

Pikulik, Lothar. *Frühromantik: Epoke-Werk-Wirkung.* München: Beck, 1992.

Schulz, Gerhard. *Romantik: Geschichte und Begriff.* München: Verlag C. H. Beck, 1996.

Ürlings, Herbert. *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis: Werk und Forschung.* Stuttgart: Metzler, 1991.

الفصل الثاني عشر

تلقيات المثالية الألمانية

(٣٥٥) عاشت المثالية الألمانية طيلة المدة الفاصلة بين ظهور **نقد العقل الخالص** سنة ١٧٨١ **ونشأة الكنطية المحدثة** في عقد الستينيات من القرن التاسع عشر سنة ١٨٦٠ نوعاً من الازدهار فصار مثقفو أوروبا كلها في علاقة مباشرة مع ثمراتها التي جعلتهم لا يستطيعون فكاكاً من (المساهمة في) النقاش الدائر في الفلسفة الألمانية.

إنّ تاريخ تلقّيات المثالية الألمانية خارج ألمانيا لم يُكتب، والفصل الموالي لا يدعي الكمال، إنما الأمر يتعلّق بأن نوضح أن المثالية الألمانية كانت زمن نشأتها وتطوّرها في عدة بلاد أوروبية باعتبارها حركة فكريةً ـ موافقة لها أو مناسبة لنقدها ـ قد أدركت وعرضت عرضاً نموذجياً وتُلقيت في تلك الأشكال المختلفة وبمقتضى الشروط الخاصة بثقافة كل بلد. وفي ما يلي سنتكلم عن التلقي في بريطانيا العظمى وإيرلندا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا وبولونيا وفنلندا.

والبَلَدان الأوّلان اللذان نجد فيهما آثاراً لتجديد كنط للفلسفة الألمانية هما إنكلترا وفرنسا. ولا عجب من ذلك؛ إذ إن النقاشات الفلسفية بين العلماء الألمان ومحاوريهم في هذين البلدين كانت نشطة بصورة ملحوظة منذ القرن الثامن عشر. وعلينا ألا ننسى بالذات أن التنوير في القرن الثامن عشر كان من **ناحية أولى قد أثّر في نشأة** مدارس فلسفية قومية كانت من بعض الوجوه ذات صلة ترابط مع

الاستعمال المتزايد للغة الوطنية الخاصة بكل بلد بديلاً من اللاتينية التي كانت مستعملةً في الغالب خلال القرن السابع عشر في تأليف النصوص الفلسفية. ولكن التنوير كان من **ناحية ثانية** حاملاً للخصائص العامة لحركة أوروبية عامة، ولنضف أن التنوير بالذات قد مكّن من تكوين جمهور قراء واسع للفلسفة، وهي ظاهرة جعلت الترجمة وسيلة لا محيد عنها لتوسيع تقاليد كل ثقافة وطنية من ثقافات أوروبا.

والمعلوم من **جهة أولى** أن مدرسة الفلسفة الألمانية المتقدّمة على كنط قد كانت لا تزال خاضعةً لتأثير التنوير الفرنسي، وحتى كنط نفسه فإنّه كان لا يزال معتبراً نفسه منوراً، ومن **جهة ثانية** فإن الرومانسية الألمانية تدين بنشأتها إلى الثقافة الإنكليزية وتأثيرها بالذات (انظر الفصل الحادي عشر: السهم الفلسفي للرومانسية الألمانية الباكرة ولهلدرلن). لكن انقلاباً في الاتجاه يقبل الملاحظة مع كنط الذي يحيل صراحة في عملة إلى التقليدين الفلسفي والعلمي البريطانيين (على سبيل المثال نيوتن وهيوم) وكذلك الفرنسيين (على سبيل المثال لابلاس وروسو). ثم إنه من المعلوم أن ألمانيا بدلاً من أن تغلب فرض الأفكار الفلسفيّة فإنّها صدّرت أعمالها الفلسفية إلى البلاد الأخرى، وبذلك يمكننا أن نلاحظ مباشرةً فرقاً بين التلقّي الأول لكنط والمثالية الألمانية في بريطانيا العظمى وفي فرنسا. وفعلاً فإن إنكلترا واسكوتلندا فضلتا في الأغلب المفاصلة الجدالية مع الوجوه الميتافيزيقية من فلسفة كنط وخلفه فتطوّر في هذا المضمار اهتمام قوي بالفكر السياسي الألماني ولم يحصل ذلك إلا في مرحلة ثانية بل وفي مرحلة ثالثة من المفاصلة الجدالية مع الفلسفة الألمانية عندما أدّت الليبرالية التقليدية في الاقتصاد، وكذلك الفردانية في الأخلاق في غاية القرن الثامن عشر إلى آثار اجتماعية درامية. وبالعكس كانت فلسفة كنط في فرنسا ولكن كذلك مؤلفات فيشته الأولى قد أصبحت مباشرة مرتبطة بالنقاش السياسي الوطني وفي الوقت نفسه استعملت عملياً، وقد حصل ذلك بسبب ما كانت السياسة تحظى به من بروز عند المثقفين الفرنسيين في زمن الثورة وحازت الأزمان المضطربة الموالية من حروب نابليون إلى إعادة الملكية وأحداث سنة ١٨٤٨. وهكذا فإن المرء في فرنسا لم يبدأ إلا ببطء يتجادل مع مضمون الأنساق الفلسفية الألمانية وحاول قبل كل شيء إدارجه في التقليد الوطني الفرنسي ذي النزعة الحسانية.

والجدير بالاهتمام في التلقّي الفرنسي للفلسفة الألمانية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر هو وظيفة الوساطة التي أدّاها. ذلك أن الترجمات والشروح والتأويلات الفرنسية للأعمال الألمانية كانت الأولى ولمدة طويلة المصادر الوحيدة التي توفر للبلدين الآخرين ذَوَيْ اللسان الروماني ـ إيطاليا وإسبانيا ـ مدخلاً إلى فلسفة كنط النقدية ولأنساق فيشته وشلنغ وهيغل، والأمر يتعلّق في الحقيقة بوساطة جلبت الكثير من سوء الفهوم.

إن الفروق بين إيطاليا وإسبانيا جديرة بالملاحظة؛ فإيطاليا لم تعرف في بداية القرن التاسع عشر زمن ازدهار فلسفي إلا أن البلد يتمتّع بتقليد فلسفي ذاتي شهير يعود إلى عصور الإنسوية والنهضة (ص ٣٥٦) (ولنذكر غاليليو وماكيافللي وبرونو). وكيفما كان الأمر فقد كان في إيطاليا أربعة مراكز في عصر التنوير قابلة للمشاركة في النقاش العالمي والمساهمة فيه بصورة أصيلة: أرض إيطاليا الأساسية وتورين وفلورنسا ونابولي. أما إسبانيا فإنّها كانت بعد عصر استعادة البلاد من العرب ـ ما يُدعى باستعادة تملّك مملكة العرب في إسبانيا (الأندلس) بواسطة الملوك المسيحيين ولصيق المتابعة والتمسيح الإجباري لليهود والمسلمين ـ قد أصمّوا آذانهم إزاء كل المسائل التي لا تعود مباشرةً إلى التقليد المدرسي والتوماوية الجديدة. كما إنه بخصوص الفلسفة كانت مشاركة إسبانيا في التنوير محدودة جداً. وهنا كان ما تمّ تلقّيه من الفلسفة الألمانية لهذا العصر يغلب عليه في المقام الأول فلسفة الحق في حين ما تمّ لاحقاً كان على أساس محاولة لاستيراد أفكار جديدة فأمكن أخذ نظام مفكّر ألماني وحيد ـ في الحقيقة نسق كراوس ـ (ليطبق) في البلد مباشرةً ومن دون التواء.

وبصورة مهمة تصحّ الإحالة بالنسبة إلى المجال الإيطالي كما يصحّ بالنسبة إلى المجال الإسباني الإحالة إلى الفلسفة الألمانية في نهاية القرن التاسع عشر، فقد وقع اللجوء في الحالتين إلى المثقفين الذين كانوا طيلة قرون أداة امتحان لتجديد بلدهم الاجتماعي والسياسي والثقافي وتلك وظيفة مماثلة للوظيفة التي أدّتها الفلسفة في ألمانيا منذ ما يقرب من خمسين سنة قبل ذلك. وقد كان ذلك ضرورياً في إيطاليا حتى يتمّ تشجيع

عمليّة توحيد البلد سياسياً وتوطيده ثقافياً كما كانت في إسبانيا كذلك ممّا لا بدّ منه بعدما خسر هذا البلد إمبراطوريته الاستعمارية الهائلة خلال القرن التاسع عشر فدخل من ثَمّ في أزمة اقتصادية وكذلك روحية.

وسنتكلم في ما يلي على أطراف المفاصلة الجدالية بين المثقفين البريطانيين والإيرلنديين والفرنسيين والإيطاليين والإسبان من **جهة أولى** والفكر الفلسفي الألماني من **جهة ثانية** من نهاية القرن الثامن عشر إلى بداية القرن العشرين. سنخصّص لكل بلد قسماً من البحث من دون أن ندّعي الإحاطة التامّة، لنصف فيه مراحل التلقّي ونقدّم باختصار الفاعلين الأهمّ والحركات الفلسفية الوطنية. وسيتمّم وصف هذا الطيف الكلام على تلقّيات المثالية الألمانية في فنلندا وبولندا حتى نبيّن تأثير الفلسفة الألمانية على تطوّر هذين التقليدين الفلسفيين المعروفين بقدر قليل. كما سنحاول في هذا الفصل أن نأخذ بعين الاعتبار التأثير المتبادل في كل حالة بين التلقيات المختلفة حتى نؤكد بالإضافة إلى الخصائص القومية الطابع الأوروبي العام كذلك لتلقّي المثالية الألمانية. وسنولي انتباهاً خاصاً إلى الترجمات إذ هي تمثّل الوسيط الذي لا يمكن الاستغناء عنه في تلقّي الفكر الألماني في البلاد الأوروبية.

١ ـ بريطانيا العظمى وإيرلندا

١ ـ ١ التلقي الباكر للمثالية الألمانية في بريطانيا

يوجد في إنكلترا تياران رئيسان من الفلسفة المثالية قبل سنة ١٧٩٠: من بدايات القرن السابع عشر إلى منتصفه **أفلاطونيو كمبردج** وفي بداية القرن الثامن عشر **جورج باركلي**. وحتى نهاية عقد السبعينيات من القرن الثامن عشر لم يوجد في إنكلترا اهتمام كبير بالثقافة الألمانية. ولم يكن لذلك أن يتغير إلا مع تأثير ترجمة رواية غوته **عذابات الشاب فيبر** سنة ١٧٧٩ التي كانت منها ٢٤ طبعة موجودة بعد ولم يمض على ترجمتها إلا عشرون سنة.

إلا أنه في انعطافة القرن كان كنط قد أصبح أحد المفهومات في إنكلترا، بل إنه قد ترجم عدد أكبر من أعماله ممّا يوجد في فرنسا على

سبيل المثال أو في إيطاليا. فالليبراليون والراديكاليون قد ذاقوا الحرية ولم يمض إلا مئة سنة من بداية عيد ميلاد الثورة المجيدة سنة ١٦٨٨. كما إن الأحداث في فرنسا منذ سنة ١٧٨٩ قد ولّت هذه الثورة. لذلك فهم قد رأوا في كنط حليفاً للحرية، أمّا الصحافة المحافظة فإنّها قد نقدت الكنطية والتراث الفكري الألماني نقداً حادّاً وحاولت تعويق تلقّي الفلسفة الألمانية، والعلّة في ذلك تعود إلى الحرب الطويلة مع فرنسا وخوف إنكلترا من تأثير النزعة اليعقوبية. فمن سنة ١٧٩٨ إلى سنة ١٨٠١ ظهرت ردود خصامية محافظة ضدّ كنط والفلسفة الألمانية في صحيفة **المجلة المضادة لليعقوبية** وكانت هذه الصحيفة متصدّية في سنة ١٧٩٨ لـ «الثقافة الألمانية» التي يمثلها «كولريدج». فكان الفكر الألماني يعتبر شيئاً أجنبياً، وكانت كلمة «المثالية» مجرّد عنوان لم يكن أصحابه يميزون مثلاً بين كنط وفيشته.

وقد تمذ التلقّي الأوّل لكنط في إنكلترا خارج الجامعات. وبخلاف ما حصل في سكوتلندا لم تؤدّ الجامعات فيها دوراً كبيراً في تشكيل النقاشات الثقافية ولا كذلك في تكوين الرأي العام. وباعتبارها أوّل ما لاحظ مثل هذه التأثيرات كانت العاصمة لندن وذلك خاصةً بفضل الصحف الجديدة وعروض الكتب التي حاولت نشر المثل العليا للثقافة الحديثة. فكان الأدب والجماليات واللاهوت المجالات التي تأثّرت في المقام الأول وبصورة غالبة بالمثالية الألمانية (ص ٣٥٧). لكن الفلسفة كانت مستثناةً من هذا التأثر، وقد تغيّر ذلك في النصف الثاني من القرن وخاصة في الربع الأخير منه حيث أحيل للمرة الأولى إلى كنط باعتباره مرجعها سنة ١٧٨٧ في إحدى المجلات. وعلى كلّ فقد أوردت المجلة الإنجليزية **ذي إنغلش ماغازين** (*The English Magazine*) اسم كنط في صلة بفرقة مارقة. وأحد النصوص الكنطية الأُول المترجمة إلى الإنكليزية كان نص **نحو سلم أبدية**.

خلال حياة كنط لا نجد عند القراء الانكليز إلا معرفة محدودة به. ففي سنة ١٧٨٥ قدم أحد تلاميذ كنط ف.أ. نتش (توفي سنة ١٨١٣) في لندن بعض الدروس حول الفلسفة النقدية، وفي السنة الموالية نشر عدة مقالات مجهولة المؤلف حول كنط في المجلة الإنكليزية **إنغلش رفيو**

(*English Review*) إلى أن نشر في النهاية سنة ١٧٩٦ مصنفا بعنوان **نظرة عامة ومدخل لمبادئ البروفيسور كنط حول الإنسان والعالم والرب** عرض فيه تبعاً لمنهج راينهولد نسق كنط في قسمين القسم النظري والقسم العملي. وفي سنة ١٧٩٧ قدم جون ريتشاردسون أحد تلامذة باك الكنطي ترجمة لكتابه **مبادئ الفلسفة النقدية** وفيه حضّ على نشر الترجمة الإنكليزية لكتاب كنط **ميتافيزيقا الأخلاق** الذي صدر سنة ١٧٩٩. وقد أصدر ريتشاردسون بين سنتي ١٧٩٨ و١٧٩٩ جزأين مع رسائل ومصنّفات شملت ما يقرب من عشرين عملاً، ومن بينها كل المصنفات حول التاريخ وفلسفة السياسة. ثم ترجم سنة ١٨١٩ منطق كنط والمقدمات (النشرة الإنكليزية الأولى **لنقد العقل الخالص** لم تصدر إلا سنة ١٨١٣ نشر فرنسيس هايوود). وفعلاً فقد صدرت ترجمات ريتشاردسون في لندن لكنّها طبعت في دراسدن. وعلى الأرجح فإن القليل من النسخ وصلت إلى لندن بسبب حصار القارة خلال حروب نابليون. وفي سنة ١٨٠٠ تمّ عرض كتاب **أنثروبولوجيا كنط** في مجلة **المتحف الألماني** وفيها كذلك لخّص موقف كنط بصورة عامة. وفي سنة ١٨٠٣ ألّف توماس براون (١٧٧٨ ـ ١٨٢٠) أوّل دراسة فلسفية بالمعنى الصارم للكلمة حول كنط لمجلة **إيدنبور رفيو**. وكانت هذه المجلة أهم مصدر في الدراسات الكنطية خلال هذه السنوات، لكنّ براون كان يرى كنط بعيني الفرنسي فيلار (انظر بخصوص ذلك القسم المتعلق بالتلقي الفرنسي) ومعنى ذلك باعتباره دغمائياً. وفي سنة ١٨١٤ صدر في مجلة **مورنينغ كرونكل** مقال لهنري جيمس رشتر (١٧٧٢ ـ ١٨٥٧) بعنوان **في الميتافيزيقا الألمانية ـ أو فلسفة كنط في الفكر الإنساني**. وفي سنة ١٨١٥ ترجم ي. بلاك كتاب أ.و. شليغل **في الفن المسرحي والأدب** وكذلك دروسه حول الفن المسرحي والأدب. وأخيراً فلعلّ ترجمة شليغل قد كان لها كبير الأثر على الدوائر الأدبية في لندن على منوال ما حصل في ندوة مدام دو شتايل (فرنسا).

كان تطوّر المثالية الذي حصل في البداية في إنكلترا ـ كما بيّن تلقي المفكرين البريطانيين لكنط على سبيل المثال ـ محدوداً جداً وهو في آن علامة على نهاية عهد هؤلاء المفكرين. وأحد الأمثلة الجدير بالذكر صاموئيل تايلور كولريدج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) الذي كان في عصره الناطق باسم كنط الأهم في إنكلترا. فقد زار ألمانيا خلال المدة الممتدة

بين ١٧٩٨ و١٨٩٩ وساعد بعض الرومانسيين مثل وردسوورث وساوثي وهزلت ودو كوينسييه في معرفة كنط معرفةً أولية. وبالرغم من أن كنط كانت قاعدة كتاباته حول الفلسفة والدين والأخلاق والجماليات فإن كولريدج ـ أحد كبار شعراء إنكلترا ـ لم يكن فيلسوفاً ومن ثَمّ فهو ليس واسطة كفوءة لنقل فلسفته. وبالاشتراك مع صديقه وليام وردسورث (١٧٧٠ ـ ١٨٥٠) أسّس الحركة الرومانسية في إنكلترا. وباعتباره شاباً معتنقاً حركة التنوير وقارئاً للوك وهارتلي وجودون. زار ألمانيا في ١٧٩٨ وقضى بعض الوقت في جامعة غوتنغن، وهناك تبادل (الأفكار) في فلسفة كنط وخاصة في فلسفة شلنغ. وغالباً ما يتّهم كولريدج بالتلفيق وصحيح أنه قد أخذ الكثير من الأفكار والمفهومات عن شلنغ حرفياً من دون أن يعلن عن ذلك، إلا أنه من البيّن أن الدلالة التي أولاها كولريدج للأفكار الألمانية قد اتّخذت صبغة بريطانية. وفي كتابه **السيرة الأدبية** سنة ١٨١٧ استقصى مبادئه في السياسة والدين والفلسفة، فعاد بها إلى مبدأ وحيد هو مبدأ طبيعة الروح، فوصل خطوة بعد خطوة إلى فهم الطبيعة وأهمية ملكة التخيل. والتجربة الأهم التي يحيل عليها كولريدج هي تلك التجربة التي تخص الدلالة الوجودية للإيمان الديني. وفي كتابه **أمور لمساعدة التفكر** سنة ١٨٢٥ وصف الحصاة بكونها قدرة تحكم على أساس الحواس ومجالها العالم الحسي وهي تفكر وتعمّم على أساس التجربة الحسية.

أما العقل فكولريدج يفهمه بكونه حامل تلك الأفكار التي تتقدّم على كل تجربة، لذلك فهو محتّم قبلياً للتجربة وموجه لها، وهو يستطيع كذلك معرفة الحقائق التي لا يمكن التحقّق منها بالتجربة الحسية مثل الحقائق الروحية، وهذا التمييز بين الحصاة والعقل هو عبارة عن الثورة على روح التنوير للقرن الثامن عشر، ولم يقصد كولريدج بذلك ردّ الفهم العلمي والنقدي باسم حدس عقلي أسمى منهما بل إن موقفه كان بالأحرى أن الحصاة ليست الوسيلة الوحيدة لتأويل الواقع بل إنه ينبغي أن تستكمل بالعقل وتعير به وخاصةً بفضل العقل الحدسي. وكان كولريدج يحيي الحدّ الكنطي (ص ٣٥٨) من مملكة المعرفة وحصرها في الواقع الظاهر. لكنّه سعى إلى تأويل مذهب كنط في ضوء الأفلاطونية المحدثة، وهو يأخذ برأي كنط فيما يتعلّق بفاعلية الروح ولكن لغاية

أخرى، فهو يتكيّف مع موقف كنط حتى لو أن المنطق لا يستطيع أن يؤسّس عقيدة الدين الأساسية؛ إذ إن الوعي يشهد للتصديق بقيمة الإيمان وصحته، لكنّه يميّز نفسه عن كنط بفضل دعواه بأنّ لنا معرفة مباشرة بالأشياء ذاتها وبأفكار العقل (الله والحرية وخلود النفس) بواسطة الإيمان. وإزاء فلسفة شلنغ في الطبيعة عبّر كولريدج عن تعاطف من جنس ما له إزاء نسق الفلسفة المتعالية **سنة** ١٨٠٠. فهو يدّعي وجود قرب من فكر يعقوبي ويجد تماثلاً بين علاقة العقل بالحقائق الروحية وعلاقة العين بالموضوعات المادية، أما علاقة فيشته بالطبيعة فيعتبرها علاقة بلا حياة ومن دون إله.

وفي حين أسّس كولريدج تأثير المثالية الألمانية على ثقافة القرن التاسع عشر العامة في إنكلترا كان توماس هيل غرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢) مسؤولاً عن حركة جعلت المثالية الألمانية المذهب السائد طلية ثلاثين سنة بين الفلاسفة بالمهنة هناك. فغرين ـ الذي صدر مقاله الأول والمطمئن حول مناقشة هيغل لميتافيزيقا أرسطو بعنوان **فلسفة أرسطو** في مجلة **شمال بريطانيا** سنة ١٨٦٦ ـ ادّعى أن هيوم يمثّل ذروة التجريبية وانحطاطها في آن، وعنده أن الفلسفة في ألمانيا قد انتهجت بنجاح طريقاً وسّع عليها كنط خليفة هيوم وهيغل الذي طوّر فلسفة كنط في الاتجاه الصحيح، ومع ذلك فنسق هيغل كان في عين غرين لا يزال دائماً غير مرض. وكان غرين رجلاً عميق التدين ومنتصف القرن التاسع عشركان زمن أزمة دينية. وقد تمّ تناول تأويل **الكتاب المقدس** تأويلاً أميناً لنصه الحرفي والهجوم في آن على الوجه العلمي (وخاصة على نظرية التطور) وواجه النقد التوراتي. وبخصوص هذه الواقعة فإن غرين كان هو والمثاليون الإنكليز مشاركين في حركة تريد تطوير نوع من الروحانية المسيحية الروحانية التي كما يأملون لا تتّبع دعوى الواقعة النوعية تلك التي تجعل نفسها عدوانية في أشكال الدين التقليدية. وانطلاقاً من هنا كان عمل غرين ذا بعد سياسي مهم. ومثله مثل كولريدج وأولئك الذين تأثّروا به كان معارضاً للفردانية التي نتجت عن شعار «دع الناس تعمل» الذي يربطه بالراديكالية الفلسفية. وكان غرين المبادر لتأسيس حركة داخل الفلسفة وخارجها لعلها كانت ذات تأثير كبير على مناخ إنكلترا الإمبريالي في (المرحلة) الفكتورية المتأخرة.

١ ـ ٢ التلقي الباكر للمثالية الألمانية في اسكوتلندا

تقبّلت اسكوتلندا كنط بروحية أعمق مما تقبلته به إنكلترا، ففي سنة ١٧٦٤ نشر توماس رايد (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) عمله ذا العنوان **بحث في فكر الإنسان حول مبادئ العقل السليم** (الحس المشترك). ومثلما فعل كنط لاحقاً طلبت فلسفة الحس المشترك الاسكوتلندية الردّ على شكاكية هيوم، لكن الكنطية لعلّها قابلت العناصر الأساسية في الفلسفة الاسكوتلندية مقابلة عدائية. فالقبلية الكنطية لم تكن قابلة للتوفيق مع الميل إلى مساعدة الحس المشترك على القبول بالرأي العام غير المتعلم، وكان رايد واقعياً أقرب إلى يعقوبي منه إلى كنط.

كان وليام تايلور (١٧٦٥ ـ ١٨٣٦) أوّل من كتب في اسكوتلندا عن المؤلفين الألمان مثل هردر ولسنغ. فمنذ ما قبل سنة ١٨٠٠ كان قد ترجم **فارتر** لغوته و**اللص** لشللر ولاحقاً **ناتان الحكيم** للسنغ سنة ١٧٩١ وكذلك **إيفجيني** لغوته سنة ١٧٩٣. وخلال السنوات الممتدة بين ١٨٠٠ و١٨٢٠ كتب تايلور **نظرة تاريخية شاملة في الشعر الألماني** نشرها بداية من سنة ١٨٢٨ إلى سنة١٨٣٠. وبعد نشر هنري كراب روبنسن (١٧٧٥ ـ ١٨٦٧) وهو كاتب رومانسي كان متأثراً بشلنغ وفريس وكتاب كنط **نقد ملكة الحكم** ـ نشر في مجلة السجل الشهري **مانثلي رجستر** *(Monthly Register)* ومجلة الموسوعة **إنسايكلوبيديا ماغازين** *(Encyclopedia Magazine)* مقالاً بعنوان **رسائل في فلسفة كنط**. ثم انطلاقاً من ألمانيا حيث كان على صلة بمدام دو شتايل كتب روبنسن خمس مقالات حول كنط تثبت أن له حساً فلسفياً إلا أنها بقيت دفينة مجلة منسية حتى تمّت إعادة اكتشافها من قبل كولريدج وكراتيل ولويس فاستعملوها. كما أظهر دوغالد ستوارتس (١٧٥٣ ـ ١٨٢٨) الذي كان دائماً عالماً وفيلسوفاً تلفيقياً والذي تعلّم من الفلسفة الإنكليزية والفرنسية الحديثة وكذلك من التقليد الاسكوتلندي الخاص أظهر اهتماماً بكنط. ففي **المحاولات الفلسفية** سنة١٨١٠ نجد العلامات الأولى لتعرفه على كنط. وفي سنتي ١٨٠٤ ـ ١٨٠٥ قرأ جيمس ماكنتوش (١٧٦٥ ـ ١٨٣٢) أحد أصدقاء ستيوارت شلنغ لكنّه وجده جديراً بالاهتمام إلى الحد الأسمى. وفي سنة ١٨٠٥ نشر وليام دروموند (١٧٧٠ ـ ١٨٢٨) الفصل النقدي المعنون بـ **مسائل أكاديمية** والذي كان هجوماً حقوداً على كنط.

إلّا إنه مع ذلك، لم تبدأ ملاحظة الزيادة الواضحة لتأثير المثالية على مجالات الفن والفلسفة في اسكوتلندا إلا مع توماس كراتيل ووليام هاملتون. ولا شك (ص ٣٥٩) في أن غوته قد كان له تأثير كبير على كراتيل وكنط على هاملتون. أما المفكرون الإنكليز فقد ظلّوا يعتبرون هيغل دائماً كاتباً غامضاً.

ينتسب توماس كارليل (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) إلى جيل أكثر تأخراً في الزمان من جيل كولريدج، وقد كان بصورة أوضح أقل نسقية منه في عرض أفكاره الفلسفية، لكنّه كان أحد المختصين في الثقافة الألمانية في عقد العشرينيات من القرن التاسع عشر وبدايات عقد الثلاثينيات منه. ويتمثّل فضله في كونه قد نقل شكلاً من الفلسفة المتعالية الكنطية وإن بصورة غير دقيقة إلى فلسفة التنوير المادية، كما إنه كان مصدر إيحاء لبعض الفلاسفة ليدرسوا الفلسفة الألمانية من بينهم جورج هنري لويس وإدوارد كارد وجيمس هتشنسون ستورلنغ. وقد آل به حقده على المادية ومذهب اللذّة ومذهب النفعية إلى أن يرى في كنط معارضاً للتنوير جديراً بالإعجاب. فهو لم يكن يدافع عن المثالية مثلاً من أجل خاصيتها النظرية بل هو يحاربها بسبب دورها في العلمنة وللدفاع عن الإيمان، وفعلاً فمذهب كلارليل القريب من وحدة الوجود كان متأثراً بغوته، لكنه كان متضمناً آراء كنط وشللر الفلسفية والدينية والجمالية المطمئنة بهدف الهجوم على عقلانية القرن الثامن عشر وعلى نزعته التجريبية، وبالتالي فهو قد مدح كنط في رسالته حول **حال الأدب الألماني** سنة ١٨٢٧ لكونه انطلق من الداخل (الباطن) وتجاوزه إلى الخارج (الظاهر) بدلاً من الطريق التي سلكها لوك طريق البدء بالتجربة الحسيّة وبناء الفلسفة على هذه القاعدة. وكان الكنطيون يدّعون ومثلهم كارليل أن الحقائق الأساسية للحدس يدركها الإنسان في باطنه الأعمق. وكان يطلب في **حال الأدب الألماني** وجوب أن يكون هدف الفلسفة الأسمى تأويل الظاهرات أعني الاستنتاج من الرمز إلى الواقع. وفي هذه النقطة ربط فلسفته في الرمزية بتلك التي يقول بها فيشته، ففيشته اعتبر العالم الشاهد رمزاً وأوّله بوصفه تجلياً واعياً لفكرة إلهية محيطة بكل شيء وشرطاً في كلّ فضيلة حقيقية وحرية، وقد وجد هذا الموقف تحت اسم **فلسفة الثياب** التعبير عنه في عمل سارتر ريزارتوس: **حياة السيد تويفلسدروك وآراؤه** سنة ١٨٣١ وقد

كانت هذه النظرة المثالية حول العالم مستوحاة من فهم كنط والفلسفة الألمانية الموالية لكنط.

بيّن وليام هاملتون (١٧٨٨ ـ ١٨٥٥) في مقاله الطويل والأقدم بعنوان **فلسفة اللامشروط** (مجلة **أيدنبورغ** سنة ١٨٢٩) ثقة قوية في كنط والفلسفة الألمانية وكان موقفه إزاء فكرة المطلق الهيغلية رادّاً لها. وبفضل هاملتون أصبح كنط والفلسفة الألمانية جزءاً مهماً من تاريخ الفلسفة الإنكليزية، فمعرفته بالفلسفة الألمانيّة تمتدّ من لايبنتس وتتنس إلى فلاسفة ما بعد كنط، مثل: كروج وفريس وبنيكي ويعقوبي (الذي نقد فلسفة كنط بسبب شكلانيتها وذاتويتها) والمشاكل التي أثارها هؤلاء المؤلفون أثّرت في قراءات هاملتون لكنط ورايد. فمثل تيتنس وكنط كان يرى أن فلسفة «الحس المشترك» خطوة ينبغي تطويرها في الحقيقة في اتجاه التوحيد بين الحس المشترك والعقل. وقد لاحظ على مثال الما بعد الكنطيين أن نظرية كنط في التجربة الذي بمقتضاها أن ليس للعقل معرفة مباشرة بماهية الظاهرات الخارجية نظرية خاطئة، وأن مفهوم الإيمان الذي يقول به رايد يقدّم في هذا المضمار إسهاماً جوهرياً للفلسفة.

تمّ تدعيم عمل هاملتون لاحقاً من قبل مورال ولويس، فجون دانيال مورال (١٨١٦ ـ ١٨٩١) قضى جزءاً من زمن الدراسة في ألمانيا حيث وقع تحت تأثير إمانويل هرمن فيشته (ابن يوهان غوتلب فيشته) الذي تابع دروسه حول الميتافيزيقا الألمانية. وكان أول منشوراته الأهم ١٨٤٦سنة بعنوان **نظرة تاريخية ونقدية لفلسفة أوروبا التأملية في القرن التاسع عشر** وفيه لأوّل مرة تمّ رسم التيارات الفلسفية العامة للقرن وإرجاعها إلى أصولها ـ إلى الحسانية (مستقاة من بيكون ولوك) وإلى المثالية (ديكارت) وضديدتيها أعني الشكاكية والنزعة الصوفية ـ لكي يشرح بعد ذلك ما يطابق هذه التيارات في القرن التاسع عشر في فرنسا وألمانيا وبريطانيا العظمى.

وبصورة قابلة للمقارنة وإن ببعض الاختلافات نجد في كتابي مورال **في اتجاهات فلسفة جيلنا** سنة ١٨٤٨ و«**مصنف تدريس لتاريخ الفلسفة**» سنة ١٨٧٦ ما يبيّن اهتماماً خاصّاً بالفلسفة الألمانية. أما كتابا **فلسفة الدين** سنة ١٨٤٩ **وأصول علم النفس سنة** ١٨٥٣ فإنهما يبيّنان شكاً

قوياً في مساهميات المعاصرين الألمان في هذه المجالات.

كان جورج هنري لويس (١٨١٧ ـ ١٨٧٨)مؤلّف سيرة غوتة التي احتفل بها **حياة غوته** سنة ١٨٥٥. لكن مساهمته الفلسفية الأهمّ منها كانت كتابه التاريخ البيوغرافي للفلسفة (١٨٤٥ ـ ١٨٤٧) الذي أعيد العمل عليه بضع مرات وأعاد تحريره من جديد. وفيه يصف لويس أهمّ اتجاهات الفلسفة من اليونان إلى ما بعد الموقف الوضعاني لأوغست كومت ثمّ (ص ٣٦٠) إنه في هذا العمل أولى أهمية كبرى للفلسفة الألمانية. وكان بعد قد ظهر سنة ١٨٣٨ شرحه لجماليات هيغل وهو أول شرح مستفيض لهذا الغرض في إنكلترا.

كان جيمس فريدريك فاريبه (١٨٠٨ ـ ١٨٦٤) أوّل مفكر اهتم بتحرير نسقي للمثالية. وقد كان صاحب كرسي فلسفة الأخلاق من سنة ١٨٤٥ إلى تاريخ وفاته في جامعة القديس أندريوس فمهّد الطريق لعلاج نسقي في الفلسفة. وكان فاريبه مختلفاً عن هاملتون وموران بكونه كان يعارض النزعة الحدسية التي نشرتها فلسفة الحس المشترك. وكان يحيي نظريات شلنغ وهيغل بل وصل حتى إلى وضع هيغل فوق كنط. وفي سنتي ١٨٣٨ و١٨٣٩ قدّم سلسلة من المقالات في مجلة **بلاكوود** (*Blackwood*) نشرها لاحقاً بعنوان **مقدمة في فلسفة الوعي**. وفي سنة ١٨٥٤ صدر كتابه الرئيس **مصنف في مبادئ الميتافيزيقا**. ومن مميزات جهود المؤلف أنه قد استنتج مذهبه من سلسلة من القضايا كل واحدة منها باستثناء القضية الأولى المؤسّسة لها (يرى أنه) ينبغي أن تكون القضية المتقدّمة موصلة إلى القضية التي تليها بصرامة منطقيّة. وكان فاريبه يدّعي أن فلسفته اسكوتلندية بكاملها من أوّلها إلى آخرها. لكنّه يهاجم بحماسة رايد وتابعيه: فـ (عنده أن هؤلاء) الفلاسفة الاسكوتلنديون لا يستعملون منهج الاستنتاج ويميلون إلى الخلط بين الميتافيزيقا وعلم النفس. وأولى حركاته الشطرنجية تتمثّل بعد البداية المطلقة للميتافيزيقا في طلب قضية تمثّل كل الخاصية الجوهرية والبريئة من التغيّر لكل معرفة خاصية تكون غير قابلة للإنكار من دون تناقض «لا يمكنني أن أعلم شيئاً من دون أن أعلم أني أعلم وإنكار هذه القضية يعني كلاماً عديم المعنى». فالجزم بشيء يعني التسليم بأنه لا توجد معرفة من دون معرفة الذات لذاتها (أي) من دون أن تكون الذات واعيةً بذاتها.

ثمّ واصل فاريبه توضيح رأيه: حتى لو كان وجود الكون ليس شيئاً آخر غير كونه قابلاً للتصوّر «موضوعاً بالنسبة إلى ذات» فإن الكون مستقل (الوجود) عن كل ذات متناهية موجودة. فكان ذلك خطوةً حاسمة مكّنت من التسليم بأنّ الكون لا يمكن تصوّره وراء تأليف مع الروح الإلهي. وبالرغم من أن فاريبه يعتبر عادةً أوّل ممثل بريطاني للمثالية المطلقة فإنّه يؤكّد دائماً أن هيغل ليس له على فكره إلا تأثير ضئيل. وبذلك فهو يعترف بشيء من جنس الشكّ العقلي لفيشته وشلنغ. وقد جاهد فاريبه دائماً لمساندة الفلسفة الاسكتولندية الوطنية ولوصل نظراته الفلسفية بها حتى يتمكّن من وصف فلسفته بكونها «اسكوتلندية بكاملها من أوّلها إلى آخرها».

١ ـ ٣ الحركة المثالية في إنكلترا

كان مركز القبول للفلسفة الألمانية في إنكلترا كلية باليول في أوكسفورد حيث تم إيقاظ الاهتمام بالمثالية الألمانية من قبل مؤرّخ الفلسفة القديمة اليونانية بنيامين غوفات (١٨١٧ ـ ١٨٩٣) وكان قريباً من هيغل الأول، وفي عقد الخمسينيات من القرن التاسع عشر سُجّل (في إنكلترا) اهتمام متصاعد بالمثالية الألمانية.

وفي سنة ١٨٥٣ ألقى هنري لونغوفيلو مانسال (١٨٢٠ ـ ١٨٧١) في أوكسفورد درساً مهماً حول فلسفة كنط نشر سنة ١٨٥٦ وفي سنة ١٨٥٧ كتب في **موسوعة بريطانيا** (إنسايكلوبيديا بريتانكا) نقداً سلبياً لفكر ما بعد كنط حول المطلق. وفي سنة ١٨٣٧ نشرت الترجمة الانكليزية لكتاب هاينرش مورتس شاليباوس **استعراض تاريخي للفلسفة التأملية من كنط إلى هيغل**. وفي سنة ١٨٥٥ ترجم دجون مللر مايكلوجون (١٨٣٠ ـ ١٩٠٢) **نقد العقل الخالص** لكنط إلى الإنكليزية وفي السنة نفسها نشر ت.س. ساندر نظرة عامة حول فلسفة الحق الهيغلية. ومن هنا فصاعداً اعتنى سنة ١٨٥٧ جون سيبري ابن الكاتبة جورج إليوت والأستاذ في أوكسفورد ترجمة فلسفة التاريخ الهيغلية بحيث إن صورة لويس السلبية عن هيغل بدأت في التشقّق. وفي سنة ١٨٦٢ نشر فريدريش دنسون ماورس (١٨٠٥ ـ ١٨٧٢) مصنفه **الفلسفة الخلقية والميتافيزيقية** الذي خصّصه للفلسفة ما بعد الكنطية. فأظهرت أهميّة النقاش الفلسفي لمسألة الربوبية وحقّقت الصلح

من جديد بين اللاهوت والمثالية الألمانية في بريطانيا.

كان ذلك كلّه من شروط ازدهار المثالية البريطانية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر الذي قطع فيه المجتمع الفكتوري تغيّرات اجتماعية وسياسية درامية. فإضفاء الديمقراطية على الحياة السياسية والتمدين والتصنيع كانت ثلاثتها سبباً لعمليات تفتيت المجتمع والصراعات الطبقيّة، وقد زادت حدّة هذه المسائل بسبب اكتشافات علمية (على سبيل المثال نظرية التطوّر) جعلت النظرات والحقائق الدينية التقليدية موضع تساؤل، وفي هذا السياق وضع بعض المصلحين الاجتماعيين مثل توماس هل إرين المثالية الألمانية تحت النظر حتى يتصدّوا للفردانية والمادية الذرية. وفي هذه المرحلة من بسط المثالية في بريطانيا العظمى وجد فلاسفة التقليد الاسكوتلندي المتأثّرين بالفكر الألماني ممثلاً لهم في فاريبه وفي ماوريس أحد تلاميذ كولريدج فيلسوفاً إنكليزياً له من المثالية موقف إيجابي. فبدأت الفلسفة الإنكليزية والسكوتلندية تتحرّك نحو المثالية. وهذا الاقتراب تمّ تشجيعه (ص ٣٦١) بسبب كون النزعتين التجريبية والحدسية قد انهارتا في عشرية الستين من القرن التاسع عشر. وممّا يشهد لذلك الخصومة التي دارت بين جون ستيوارت مل وو. هاملتون. فقد تهيّأ المثاليون البريطانيون للسلطان على الأزمة الفكتورية بواسطة الإيمان. فأبدعوا أخلاق الواجب الاجتماعي جواباً عن نفعيّة بنتهام ونموذج ريكاردو الاقتصادي. وكانوا يؤكّدون أهمية تربية الشعب وتشجيعه على المشاركة في الحياة السياسية وتطوير الرأي العام.

ولم تستطع أي من هذه المدارس الفكرية التعامل مع الدراوينية وما يتّصل بها من تغييرات. فقد حصلت أزمة إيمانية تولّدت عن الصراعات بين علم الطبيعة والدين، فعبّدت هذه الأزمة الطريق إلى المثالية، وقد يكون ممّا أدى دوراً في هذا التوجّه التفات المفكرين الإنكليز إلى القارة (الأوروبية) لأنّ بريطانيا العظمى لم يعد فيها أي فيسلوف معتبر بعد وفاة هاملتون سنة ١٨٥٦ وفاريبه سنة ١٨٦٤ ومانسال سنة ١٨٧٠ ومل سنة ١٨٧٣. فبدت المثالية وكذلك الهيغلية مقدمتين جواباً عن الداروينية.

وفي هذا السياق ظهر كتاب جيمس هاتشيسون ستورلنغ (١٨٢٠ - ١٩٠٩) **سر هيغل** باعتباره أول دراسة كبيرة حول هيغل في بريطانيا

العظمى. وهو كتاب أسهم على الأرجح جوهرياً في تكوين حركة جديدة. فعمله أثر في جيل كامل من المتعلمين في أوكسفورد، وقد طوّر ستورلنغ خلال إحدى زياراته إلى ألمانيا حماسه بمقتضى قواعد (الفن) بالنسبة إلى (فكر) هيغل وخاصةً خلال إحدى إقاماته في هيدلبارغ سنة ١٨٥٦. وحسب نظرته فإن هيوم يمثّل ذروة التنوير في حين أخذ كنط ما هو ذا قيمة في فكر هيوم واستعمله في ضرب جديد من التفكير يراه بعد قد تجاوز التنوير. فعنده أن كنط قد وضع أساس المثالية حتى لو أن هيغل هو الذي أقام البناية وأتمّ إنشاءها. وفهم «سر هيغل» يعني فهم كيف أن هيغل اكتفى بجعل نظرية الكلي العيني التي لم تكن إلا ضمنية في فلسفة كنط النقدية اكتفى بجعلها صريحة.

ومن بين الذين أسهموا في نشر المعرفة حول الهيغلية في بريطانيا يجدر بنا أن نذكر وليام والاس (١٨٤٣ ـ ١٨٩٧) خليفة غرين أستاذاً لفلسفة الأخلاق في أوكسفورد، ففي سنة ١٨٧٤ نشر ترجمةً لمنطق هيغل كما تضمّنتها موسوعة العلوم الفلسفية مصحوبة بمواد تمهيدية، ثمّ نشر لاحقاً نشرة مطوّرة ومتسكملة في جزئين وكذلك المقدّمات التي تمّ توسيعها توسيعاً كبيراً سنة ١٨٩٤. ثم تبع ذلك ترجمة **فلسفة الروح** لهيغل أي الجزء الثالث من الموسوعة بعنوان **فلسفة الذهن** سنة ١٨٩٤ مصحوباً بخمسة فصول تمهيدية وضّح فيها كذلك لِمَ تعد مفردة «ذهن» ترجمة أفضل لمفردة «جست» من مفردة «سبيرت». لكن والاس لم يناقش أبداً العلاقة بين هذا القسم من الموسوعة **بفنومينولوجيا الروح**. وقد صدر عنه بعد ذلك فنشر كتاب كنط سنة ١٨٨٢ وحياة أتور شوبنهاور سنة ١٨٩٠.

ويوجد تعليل خاص لذكر داوود جورج رتشي (١٨٥٣ ـ ١٩٠٣) الذي جاء إلى المثالية عن طريق غرين في أوكسفورد وأصبح سنة ١٨٩٤ أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا في جامعة القديس أندريوس: ففي ذلك الوقت بالتدقيق حيث لم يعد المثاليون بصورة عامة مهتمين بأنساق الفلسفة المستندة إلى الداروينية شرع رتشي في محاولة بيان أن الفلسفة الهيغلية هي في أفضل ما يقدر على ابتلاع النظرية الداروينية.

وإدوارد كارد (١٨٣٥ ـ ١٩٠٨) ـ الذي كان مساعداً في كلية مورتن

بأوكسفورد (١٨٦٤ ـ ١٨٦٦) ثمّ أستاذاً للأخلاق والميتافيزيقا بجامعة غلاسكو (١٨٦٦ ـ ١٨٩٣) وأستاذ بجامعة باليول في أوكسفورد (١٨٩٣ ـ ١٩٠٧) ـ كان كذلك واسع التأثير في إنكلترا وكذلك في اسكوتلندا بوصفه من معتنقي المثالية المطلقة البريطانية. وقد صدر عمله المحتفى به **كشف حساب نقدي لفلسفة كنط** سنة ١٨٧٧ وفي سنة ١٨٨٩ صدرت منه طبعة مراجعة في جزأين بعنوان **فلسفة كنط النقدية**. وفي سنة ١٨٨٣ نشر كارد دراسته العينية القصيرة عن هيغل التي لا تزال دائماً من أفضل المداخل إلى دراسة هذا الفيلسوف. وفي الحقيقة فإن كارد لم يكن ـ بالرغم من كونه قد كتب عن كنط وعن هيغل وبالرغم من كونه قد كتب عن المثالية الميتافيزيقية باعتبارها وسيلة لتأويل التجربة الإنسانية وسلاحاً ضد المادية واللامعرفية ـ تلميذا لهيغل ولا لأي فيلسوف ألماني آخر ولم يدع أنه كان كذلك، إنّما هو كان يعتبر كل محاولة لنقل نسق فلسفي إلى أرض أخرى محاولة غير ناجحة.

وتتويجاً لجهود المدرسة المثالية الإنكليزية ظهر سنة ١٨٨٣ في أوكسفورد عمل جماعي مهدى إلى غرين. ومن بين المؤلّفين الدائرين حول غرض المثالية نجد أ.ساث ور.ب. هالدان وي.س. هالدان وب. بوسانكات ود.ج. رتشيء وهنري دجونس وو.ب.كر وجيمس بونار. إن سلسلة الأغراض المعالجة تبيّن كيف أن المثالية قد دخلت علنيا في الاختصاصات الأكاديمية: في علم السياسة وفلسفة العلم والميتافيزيقا وعلم الأدب وتاريخ الاقتصاد اقتصاراً على بعض الفنون. وفي هذه المدة نصب تمثال نصفي لهيغل في مكتبة كلية باليول (ص ٣٦٢).

ولكن مع بداية القرن العشرين نشأت بصورة متزايدة دائماً لامبالاة بالمثالية الألمانية وقد طابق ذلك بداية حركة الفلسفة التحليلية في بريطانيا العظمى وخاصةً في كمبردج. وآخر الفلاسفة الذين بقوا على صلة بالتقليد الألماني هم برادلي في أوكسفورد وماكتاغارت في كمبردج وبوسانكي وساث في إسكوتلندا.

وفي سنة ١٨٩٣ نشر فرنسيس هربارت برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤) دراسته حول الظهور والواقع دراسته التي استعملها بالأحرى من أجل أبعاد اجتماعية أو دينية بدلاً من استعمالها لأجل ميتافيزيقاه وبين الكتاب في آن

درجةً معينة من الأصالة بخصوص المثالية التي يمثلها. كان موقف برادلي يقبل موازنة بصورة تجعل كل الظاهرات تكون بالنسبة إليه قابلة للرسم بفضل التصوّر المسبق وعدم التمام والطابع الخارجي، والواقع عنده هو واقع الكل أو المطلق.

وفي سنة ١٨٩٦ نشر جون ماك تاغارت دراسته عن جدل هيغل في ثلاثة أجزاء. وفي سنة ١٩٠١ نشر دراسات في نظرية الكون الهيغلية وفي سنة ١٩١٠ نشر شرحاً لمنطق هيغل. إلا أن هيغل كان بالنسبة إليه بمعيّة سبينوزا ولايبنتس بالأولى مناسبةً لبسط نسقه الخاص بعنوان **طبيعة الوجود** سنة ١٩٢١. وكانت فلسفته تدور حول قليل من الدعاوى يعتقد في صحتها بصورة انفعالية: فالعالم عنده يتكوّن من أرواح حيّة لا زمانية وخالدة. والزمان غير حقيقي. والحقيقة عقلية وتعكس بنى بوسعنا أن ندركها بالمنطق. والمسيحية حسب رأي ماك تاغارت هي في الجملة دين زائف لأن الله لا يوجد ولا حاجة لتجلّيه حتى يثبت لنا خلوداً ولكي يعلمنا مسائل الأخلاق.

جاء برنار بوسانكي (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) بفضل غرين في أوكسفورد إلى فلسفة كنط وهيغل، وبعد مدّة من الأنشطة التعليميّة عاد بوصفه أستاذ فلسفة الأخلاق إلى جامعة القديس أندريوس الاسكوتلندية. وهناك نشر أعماله الأولى حول المنطق التي تبين قربه من هيغل ومن المفكرين اليونان الكلاسيكيين. وفي كتابه **معرفة الواقع** ـ رداً على كتاب برادلي **مبادئ المنطق** سنة ١٨٨٣ ـ عاب على برادلي ما أبانه من شعور إزاء بعض الآراء الرجعية المحدّدة في الفكر المعاصر وعدم إيلائه سهم هيغل ما يناسبه من الجدارة، ثم كتب لاحقاً حول الجماليات والفلسفة الاجتماعية من ذلك **مدخل إلى فلسفة هيغل للفنون الجميلة** سنة ١٨٨٦ **وتاريخ الجماليات** سنة ١٨٩٢. كما إن كتابه **نظرية فلسفية في الدولة** سنة ١٨٩٩ يبيّن تأثير هيغل. فعنده أن هيغل قد اكتشف بعد ما يهم بوسانكي ذاته: كون تدخلات الدولة ينبغي الآن أن تؤخذ بوصفها وقائع والمشاكل الحالية التي تخص الانتقال من الرأسمالية الليبرالية إلى الرأسمالية الاحتكارية.

أمضى جيمس ساث (١٨٦٠ ـ ١٩٢٤) خلال زمن دراسته نصفي سنة دراسية في الجامعات الألمانية وزار يينا ولايبتسش وبرلين، وفي سنة

١٨٩٨ أصبح أستاذ فلسفة الأخلاق في إيدنبور وبقي في هذا الكرسي لمدة ست عشرة سنة، وقد أراد إيلاء التعدّدية الفكرية الجدّ اللازم واعتقد أن القول بمطلق يهدّد الحرية الشخصية، وقد عرف موقفه باسم المثالية الشخصية.

وبصرف النظر عن هذا التأويل الشخصاني فإن المثالية الألمانية قد تمّ اعتبارها واحدةً مع الثقافة السياسية المضادة للفردانية والعسكرانية في العقد الأول من القرن العشرين الثقافة التي واجهتها بريطانيا العظمى خلال الحرب. وقبل ذلك كان صعود الحركة التحليلية في الفلسفة ببريطانيا وخاصةً في كمبريدج قد بدأ وكان تمثيل المثالية الألمانية في إنكلترا في زمن بداية الحرب العالمية الأولى قد وصل إلى الحد الأدنى. إلا أنّه حتى لو كان هذان الوجهان مترابطين فإنه يكون من الخطأ أن نردّ تراجع المثالية الألمانية في إنكلترا وإن لم يصل الأمر إلى القضاء عليها إلى التصادم بين أيديولوجيتين قوميتين بل بالعكس: من ذلك مثلاً أن برترند رسل الممثّل النشط للرؤية الفلسفية الجديدة وعلى أساس امتناعه عن مساندة الحرب مع ألمانيا قد استثني من الانتساب إلى كلية التثليث في كمبردج. ولم يكن المقاضي لراسل بسبب عدم ولائه إلا الفيلسوف المثالي المشهور جون ماك تاغارت.

١ ـ ٤ تلقي المثالية الألمانية في إيرلندا[١]

كانت المثالية الألمانية عقداً كاملاً أساس العقيدة الأكاديمية في إيرلندا وكذلك المجال المفضل للبحث عند الأساتذة المساعدين الجامعيين. وكانت دراسة المثالية الألمانية ـ وخاصة مثالية كنط وهيغل ـ مقصورة على الجامعة. وبخلاف البلاد الأوروبية الأخرى لم يكن لإيرلندا مثقّفين ممتازين خارج الجامعة كان يمكن أن يمدّوا أفكار المثالية الألمانية بأهمية سياسيّة عامة، كما أن تلقي المثالية الألمانية داخل الجامعة كان من طبيعة أكاديمية خالصة، ولا وجود لكنطية محدثة ولا

(١) Grundlage der Darstellung der Rezeption des Deutschen Idealismus in Irland ist eine Vorlesung, die Brian O'connor bei den Bremer Intensivseminaren gehalten hat (vgl. Vorbemerkung).

هيغلية محدثة، وكان دافع العلماء المهتمين بها كان دافعاً بسيطاً: توضيح أفكار الفلاسفة العصيين على الفهم ومساعدة القارئ وكذلك القضاء على الأحكام المسبقة واسعة الانتشار (ص ٣٦٣).

كان مركز دارسة المثالية الألمانية كلية الثالوث أقدم جامعة في إيرلندا (أسست سنة ١٥٩٤)، وحتى نفهم لم يقتصر تلقي المثالية الألمانية على هذه الكلية من المهم أن نشير إلى التقليد الديني فيها، فخلال المئتي سنة الأوليين من وجودها كانت كلية الثالوث مؤسّسةً تربويةً معدةً حصرياً لأعضاء الجماعة الأنغليكانية. وإلى حدود القرن التاسع عشر كان في الحقيقة ما يشبه الواجب القانوني أن يكون مذهب كل الفرق يدرس بحرية إلا أن كلية اللاهوت شذّت عن هذا القانون، ومن ثَمّ فكليّة الثالوث حافظت لسنوات كثيرة على الطابع الأنغليكاني، وتبعاً لذلك فقد كان حفظة العقيدة الكاثوليكية ينظر إليهم بعين الخوف والريبة، وفي الحقيقة فإن ذلك يعني كذلك أن كلّية الثالوث قد أصحبت الآن تجسّد العلمانية الجديدة وتمثّل تحدّياً للكاثوليك.

ومنذ تأسيسها كانت كلية الثالوث قد خرجت مجموعة من المفكرين من ذوي الهموم الفلسفية جديرين بالملاحظة، وهذه المجموعة هي من الأهمية بحيث يمكن لنا أن نتكلّم عن تلقٍ للفلسفة الإيرلندية في ألمانيا. فمن المعلوم أن فلسفة إدموند بوركو **البحث الفلسفي في أصل فكرتين للجليل والجميل** سنة ١٧٥٧ كانت مصدر اهتمام لدى لسنغ وابن مندل وشللر وبالطبع لدى كنط. كما إن إسهام باركلي في تطوير نظرية التمثّل ـ التي لا تتجاوز موضوع جدل ـ ليست قابلة لأن ينازع فيها، إلا أنه لا باركلي ولا كذلك بوركه كانا أبداً عضوين في كلية الثالوث. ويقبل هذا الأمر المقارنة مع إنكلترا حيث كانت الفلسفة في الغالب أكثر إبداعية خارج الجامعة سنها داخلها.

وفي العقد السادس من القرن التاسع عشر تمّ تقديم فلسفة كنط في كلية الثالوث فضربت بعروق قوية. وندين بهذا التطوّر إلى رجل ذي مقدرة حتى وإن لم يكن من كل النواحي جديراً بالإعجاب: إنه جون بنتلند ماهافي (١٨٣٩ ـ ١٩١٩). فقد بذل ماهاتي جهداً كبيراً ليوجد حلقة من قراء كنط كارهين للإنكليز. وكان أول عمل له ترجمة كتاب

كونو فشر **شرح على نقد العقل الخالص لكنط** مترجم عن تاريخ الفلسفة الحديثة لأستاذ ك. فشر مع مقدمة (لندن ١٨٦٦). وقد أتبعت ترجمة فشر دراسة شخصية لوصف موضوع واحد (منوغرافيا) في ثلاثة أجزاء بعنوان **فلسفة كنط النقدية للقراء الإنكليز** (لندن ١٨٧٢ ـ ١٨٧٤) وهو كتاب لا يزال صالحاً إلى اليوم بالنسبة إلى الطلبة الباذلين جهداً لفهم فلسفة كنط. ثم في سنة ١٨٩٢ ترجم ت.هـ. برنار الذي عمل مع ماهافي في إعداد النشرة الثانية **لنقد العقل الخالص** لكنط للقراء الإنكليز (جزآن لندن ١٨٨٩) ترجم كتاب كنط **نقد ملكة الحكم**. وقد تمّ بعد تعويض هذه الترجمة لاحقاً بعد عشرين سنة من قبل أحد قدماء تلاميذ كلية الثالوث ي.س. ميريديت. كما تمّ الحفاظ على ترجمة ميريديت ولم تتراجع هذه الترجمة إلى الظل إلا بعد حصول ترجمات أخرى مؤخراً. وأخيراً فإنّه يمكن ذكر ترجمة لكنط أخرى صدرت منذ ١٨٧٣ فـ ت. ك. أروت الذي هو كذلك رفيق في كلية الثالوث نشر في لندن **نقد العقل العملي** لكنط وأعمالاً أخرى حول نظريّة الأخلاق.

وفي بداية القرن العشرين كان البحث في فكر كنط قد انتهى بكلية الثالوث. والتفت الاهتمام إلى هيغل عند هـ. س. مكران الذي كان قد حاز لاحقاً كرسي الفلسفة بعد أن عاد من أوكسفورد وحصل على رتبة الرفيق. وقد ترجم في جزأين (أوكسفورد ١٩١٢ و١٩٢٩) القسم الثاني من **علم المنطق** لهيغل (المنطق الذاتي). ويتضمّن كلا الجزأين مقدمات مقدامة ومساعدة وحجاجاً منعشاً ضد التجريبية السائدة. لكنّ التجريبية كانت الغالبة ولا تزال في فلسفة العالم الناطق بالإنكليزية. وخلال نشاطه التدريسي الطويل في كلية الثالوث استوحى منه بعض الباحثين الآخرين في هيغل. والباحث الأهم من بينهم كان و.ت. ستيس الذي أصبح لاحقاً أستاذ الفلسفة في جامعة برنستون. وقد صنّف كتاباً لتيسير فهم منطق هيغل لا يزال إلى الآن مفيداً بعنوان **فلسفة هيغل** (لندن سنة ١٩٢٣). وهو لا يزال دائماً الشرح الوحيد الناطق بالإنكليزية للقسم الأول من **موسوعة الفلسفة** لهيغل. وبعد أن حصل مكران على التقاعد أصبحت المثالية الألمانية في الجملة محذوفة من خطة التدريس في كلية الثالوث. وفي ثلاثينيات القرن العشرين استعادت الكلية من جديد تقليدها التجريبي بفضل مواصلة البحث حول باركلي.

والجامعة الثانية في دبلن هي جامعة كلية دبلن (ج.ك.د.) التي كانت بدايتها تعود إلى جامعة إيرلندا الكاثوليكية التي تأسست سنة ١٨٥٤ وذلك لأن الـ ج. ك. د. كانت حينئذٍ كلية من كليات الجامعة الكاثوليكية. وخلال القرن التاسع عشر حصل شغب من أجل تكوين جامعة بميل كاثوليكي، وكان المنتظر من هذه الجامعة أن تعدل في التربية جامعة دبلن البروتستنتية أعني كلية الثالوث، ومثل هذه الفكرة كان الدافع في تأسيس جامعة جورج تاون ونوتردام في أمريكا، وهما كذلك جامعتان كاثوليكيتان في وسط سيطرة بروتستنتية. وكانت الجامعة الكاثوليكية في دبلن بتمويل خاص وحاولت أن تكون تأليفاً بين جامعتي لوفان وأوكسفورد. فلوفان تؤدّي دور تكوين نخبة من المثقفين الكاثوليك وأوكسفورد تؤدّي (ص ٣٦٤) دور تكوين الجنتلمان (الظرفاء). وكانت كراسي تدريس الفلسفة من البداية فصاعداً في حوزة التوماويين.

وبعد ما يقرب من أربعين سنة وقعت الجامعة الكاثولكية في مصاعب مالية فاضطر مسيّروها إلى أن يتنازلوا عن فكرة الجامعة المذهبية الخاصة لفائدة جامعة بتمويل الدولة التي ينبغي أن تكون بوصفها جامعةً وطنيةً لإيرلندا بديلاً من كلية الثالوث. وقد وقع تأسيس هذه الجامعة سنة ١٩٠٨ وأصبحت كلية الثالوث إحدى كلياتها. وبالرغم من أنه كان ينبغي لها ألا تقدّم تدريساً مذهبياً باعتبارها جامعة وطنية فإنّها بقيت كذلك من خلال التربية التوماوية، ففلسفة كنط وميتافيزيقاه بالخصوص لم تكن تدرّس إلا لدحضها، وفلسفة هيغل ظلّت لأمد طويل لا تكاد تدرس، ونجد كتاباً من ألف سنة ١٩٠٦ لأستاذ من ماينوث ـ مركز اللاهوت الكاثوليكي ـ يحذّر الكاثوليكيين صراحةً من دراسة المثالية الألمانية.

لكن كلّية الثالوث لم تبق من دون أي علاقة مع المثالية الألمانية، ويتبيّن ذلك من حالة جون ماركوس أوسوليفان الذي تخرج سنة ١٩٠٨ من هيدلبارغ. وكانت رسالته بعنوان **مقارنة بين منهجي كنط وهيغل على أساس علاجهما لمقولة الكم**. وكان المشرف على رسالة الدكتوراه فلهلم وندلبند، وترجم أوسوليفان رسالته بعنوان **النقد القديم والذرائعية الجديدة** (لندن سنة ١٩٠٩) إلى الإنكليزية ووسعها بإضافة قسم آخر حاول فيه

تأويل المثالية في أفق الذارئعية. وكانت حجته هي أن **نقد العقل الخالص** لكنط لم يؤسّس تأسيساً كافياً لا كون المقولات قبليةً ولا كونها ضرورية. لذلك فهو يقترح تأويلاً ذرائعياً للفلسفة النقدية حيث يرجع إلى وليام جيمس وجون ديوي وفريدريش شللر. وكان سوليفان ينازع في وجود حقائق مطلقة في الأخلاق والميتافيزيقا وعلوم الطبيعة ويجزم بأنه علينا أن نقنع بالحقائق الإحصائية الراجحة وبتحقيق فرضيات عملية. وتبعاً لذلك فقد أصبح أوسوليفان أستاذاً للتاريخ والوزير الثاني للتربية والتعليم في دولة إيرلندا المستقلة حديثاً.

٢ ـ فرنسا

٢ ـ ١ تلقي كنط الباكر

إلى أواخر العقد الثامن من القرن التاسع عشر ظلّ الرأي السائد في فرنسا أنه قبل فتكور كوزان ومدرسته لم يحاول إلا فيلارس سنة١٨٠١ ومادام دو شتايل سنة ١٨١٣ التعريف بكنط. فإلى جانبهما يذكر يوسف ماري ديجيراندو (١٧٧٢ ـ ١٨٤٢) ممثلاً للتجريبية من مدرسة الأيديولوجيين (وكذلك خاصةً أ.ل.س. داستوت دو تراسي) الذي كان كتابه ذا الأجزاء الثلاثة بعنوان **التاريخ المقارن لأنساق الفلسفة من حيث مبادئ المعارف الإنسانية** سنة ١٨٠٤ يتضمّن عرضاً ثري المضمون للفلسفة الكنطية ولتطوّرات الفلسفة النقدية الأخرى، فهذا الكتاب كانت ترجمته الألمانية لـ ف. ج. تانومن قد ظهرت في ألمانيا بعد سنة ١٨٠٦[٢]. لكن فرانسوا بيكافي نشر سنة ١٨٨٨ ترجمة جديدة لـ **نقد العقل العملي** وفي مقدّمته إمكانية أن يثبت أن كنط كان بعد معروفاً معرفة تامة في جامعة سترازبور حيث كانت تدرس كل الأعمال الفلسفية المهمة الألمانية والفرنسية. فبين ١٧٧٣ و١٧٧٥ وجدت إشارات **للرسالة في العالم الحسي وكذلك الصور المعقولة والمبادئ** Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principia. وفي الحقيقة فإن الأمر يتعلّق بتلقٍ في دائرة ضيّقة إلا إنّها كانت مثيرة للإعجاب بقدر ما كان التلقي في ألمانيا نفسها

---

(٢) Vgl. Degérando, 1806. Zu Kant und zum Kantianismus vgl. Kap.16 und 17, s. 457-590.

لفلسفة كنط لم يحصل إلا في السنوات ١٧٨٦ ـ ١٧٨٧ وذلك خاصةً بفضل جهود راينهولد.

وإلى جانب جامعة ستراسبورغ أدّى نشر المؤلّفات الفرنسية لمجمع العلوم في برلين الذي نظمه موبارتيوس وأولار بإمرة فريدريش الثاني وتضمّن قسماً للتأمل الفلسفي أدّى دوراً مهماً في التبليغ الباكر لكنط في فرنسا. وفي برلين قدّم كريستيان غوتلب سالوه سنة ١٧٨٦ ويوهان كريستيان شفاب (١٧٤٣ ـ ١٨٢١) ويوهان بارنهارد ميريان (١٧٢٣ ـ ١٨٠٧) ولويس فريدريك أسيون (١٧٤٠ ـ ١٨١٤) عروضاً حول فلسفته وبدأ يتكوّن تقليد للمقابلة بين العقلانية والتجريبية وتقويم مزايا كل منهما. وعلى سبيل المثال ففي سنة ١٧٩٨ عارض ماريان في عرض (تقرير) حول ظهورية كنط الهيومية (نسبة إلى هيوم) التي كان يقدمها بصورة لا لبس فيها. وفي سنة ١٨٠١ عرض شواب في تقرير حول حل كنط لمشكل العلاقة بين الأخلاق والسعادة. كما إن المواقف النقدية إزاء الفلسفة الكنطية لكل من أنسيولون (١٧٩٦) وكونستانت (١٧٩٧) وأنجل (١٨٠١) مواقف مهمّة لما لعلّه قد كان لها من كبير التأثير من بين آخرين على مان دو بيران مؤسّس النزعة الروحانية الفرنسية. وفي سنة ١٧٩٦ تمّ الإعلان عن ترجمة لتأملات كنط حول الجميل والجليل قام بها هرقل بايار إمهوف. ويتعلّق الأمر هنا في الحقيقة كذلك بنقاش وإن كان قد جرى فرنسياً فإنه لم يكد حصرياً يهتم به الجمهور الفلسفي الألماني.

ولم يبدأ الاهتمام القوي لتقديم الفلسفة الكنطية (ص ٣٦٥) في فرنسا إلا منذ سنة ١٧٩٤ بعد سقوط روسبير. وفي سترازبور كان الأب فيليب يعقوب مللر قد تحرّك في هذا التوجه؛ إذ إن نظرية كنط بدت له واعدةً بفلسفة تأمليّة لها حسب رأيه القدرة على دحض الإلحاد والمادية والشكاكية بصورة نهائية، ومن ثَمّ حسب نظرته على تحقيق أهداف التنوير الحقيقية، وإلى جانبه انضمّ كذلك إلى هذا الهدف لويس فرديناند هوبر أحد المشاركين في حلقة مدام دوشتايل حيث قرئ كتاب **نقد العقل العملي** وكتاب **ميتافيزيقا الأخلاق** بين سنتي ١٧٩٣ و١٧٩٤. وفي سنة ١٧٩٦ نشر هوبار تلخيصاً لكتاب **من أجل سلم أبدية** من دون تسمية المؤلف نشره بكل بساطة في زمن الثورة في الرقيب الدولي **مونيتور**

إنترناسيونال وهي صحيفة سياسية فكان لهذا التلخيص صدى كبيراً في فرنسا إلا إننا نجد في ذلك تصوراً لنموذج مشروع جمهوري. وفي هذه الصحيفة تمّ بعد سنة ١٧٩٥ تقديم كنط وفيشته بوصفهما مفكريْن قائديْن للتجديد الفلسفي الألماني، ولما رغب رجل الدين سيياس أحد قادة الثورة الأصليين اتصالاً مباشراً مع كنط حتى ينشر فلسفته في فرنسا كانت أسطورة يعقوبية كنط وفيشته قد انتشرت. وفي ردّه على سيياس نصح كنط في رسالته بترجمة **نقد العقل الخالص وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ونقد العقل العملي**. لكن نصائحه لم تتحقّق إلا لاحقاً بعد عدة سنوات. وفي هذا المضمار فإنه ينبغي ذكر سنة ١٧٩٦ كذلك باعتبارها سنة تقرير مهم، لأنطون كايل أحد اليعاقبة الألمان الذين هاجروا سنة ١٧٩٥ إلى فرنسا، حول كنط والكنطية في ألمانيا. وفي تقريره تمت الإحالة لأول مرة في فرنسا إلى النقاشات المعاصرة الجارية في ألمانيا ومن بينها مواقف الكنطيين شولتزه ورواينهولد وفابر وباك.

وبعد ذلك بأربع سنوات ظهر لأول مرة مصنف فرنسي من منتخبات نصوص كنطية نشرها فرانسوا دو نوفشاتو (١٧٥٠ ـ ١٨٢٨) في جزأين بعنوان **محفظة أو ديوان من نصوص لم تنشر سابقاً في التاريخ والسياسة والأدب والفلسفة** وكان قسم كبير من الجزء الثاني مؤلفاً من منتخبات شواهد من أعمال كنط. وكان الناشر يمثّل القول بأن كنط فيلسوف عبقري عوض لايبنتس في ألمانيا وله في فؤاده ثورةٌ هي ذات فائدة مطلقة في كل مجالات العلم من الميتافيزيقا إلى الأخلاق إلى العلوم. وقريباً من نهاية القرن الثامن عشر كانت ثلاث صحف فرنسيّة تبلغ للجمهور الفرنسي أفكار كنط: الجريدة الموسوعيّة والعشريّة الفلسفية وملاحظ الشمال.

٢ ـ ٢ كنط والنقاشات الموالية له في النصف الأول من القرن التاسع عشر

إن النوع والكيفيّة التي تمّ بهما تقويم كنط وتلقّيه تغيرتا بصورة حاسمة سنة ١٨٠١ مع نشر شارل فيلارس كتابه **فلسفة كنط أو المبادئ الأساسية للفلسفة المتعالية** الكتاب الذي ناقش خطته مع يعقوبي.

ففيلارس كان يعمل في (جريدة) ملاحظ الشمال، وكان بعد قد نشر فيها سنتي ١٧٩٨ ـ ١٧٩٩ عرضين وتقريرين حول كنط و**نقد العقل الخالص**. فكان الأول الذي لم يحاول التوحيد بين نظرية المعرفة الكنطية وتجريبية لوك وحسانية كونديك بل هو قابل بين كنط وهذا التقليد مقابلةً حاسمة. وقد كان ذلك من وجهة النظر الفلسفية صواباً إلا إن مشروعه الساعي إلى تركيز الفلسفة المتعالية في فرنسا كان بسبب ذلك محكوماً عليه بالفشل لأن هذه الفلسفة كانت شديدة البعد عن التقليد الفلسفي في هذه البلاد (ففي بداية عمله نشر فيلارس ترجمة نص منتخب طويل من القسم الثاني من كتاب فيشته **مصير الإنسان** (ما أهل له الإنسان)؛ إذ إن هذا النص هكذا يرى فيلارس قد وجّه إلى الحسانية التنويرية الضربة القاضية).

وكان مدير فيلارس وضديده قوي التأثير ي.م. داجيراندو أصيل الألزاس (١٧٧٢ ـ ١٨٤٢) همه متمثّلاً في توظيف الفلسفة الألمانية النسقية لصالح الأيديولوجيا (علم الأفكار) أعني لصالح تحليل الأفكار والمفاهيم بحسب منهج داستوت دو تراسي. ففي كتابه الذي صدر سنة ١٨٠٤ بعنوان التاريخ المقارن لأنساق الفلسفة (الطبعة الثانية سنة ١٨٢٢) يؤكّد أفضلية تجريبيةً لوك على الكنطية، وفي الحقيقة فإن من بين دوافع هذا الرأي كذلك عدم الاستقرار المحايث لفلسفة كنط النقدية، وفي هذا السياق حصل نزاع مهم بين فيلارس وداجيراندو حول نوع ترجمة كنط وكيفيتها، كنط الذي يستعمل مصطلحاً خاصاً به من الصعب ترجمته إلى الفرنسية من دون إحداث لمصطلحات جديدة تنقلها (تؤديها).

كما صدر سنة ١٨٠٤ في فرنسا أعمال أولى جازف فيها أصحابها بتقويم عام للكنطية ولدورها في الفلسفة الألمانية. ففي مقال لجوفروا شفايغهويزر حول **الحال الراهنة للفلسفة الألمانية** تمّ التطرق إلى كنط وكذلك فشت وشلنغ لأول مرة، ذينك الفيلسوفين اللذين واصلا ثورة كنط، واللذين يراهما قد بيّنا إلى أي حد كانت فلسفة كنط عاجزةً عن الوصول إلى نتيجة ثابتة ونسقية وهو رأي كان ديغراندوا ممثّلاً له. ففي مقالة شفايغهوزر (ص ٣٦٦) نجد لأول مرة كذلك في فرنسا تصوراً لمذهب هيغل وفي الحقيقة لتمثيل موقف يعقوبي ضده.

وقد أدّت مدام دوشتايل (١٧٦٦ ـ ١٨١٧) وحلقة ديوانها (صالونها) دوراً مهماً في معرفة أوسع بالمثالية الألمانية في هذه السنوات. وينبغي ذكر كتابها **في ألمانيا** سنة ١٨١٣ كتابها الذي بالرغم مما فيه من نقائص ـ وخاصة في ما يتعلّق بتقديم فلسفة فيشته ـ فإنه قد بقي إلى نهاية القرن التاسع عشر طابعاً بقوّة لصورة الفرنسيين عن ألمانيا.

٢ ـ ٣ فكتور كوزان وولوج المثالية الألمانية إلى السوربون

حافظت سنة ١٨١٥ مع فكتور كوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧) مؤسّس نظام المدارس العليا الفرنسي ودروسه الفلسفية على دخول المثالية الألمانية إلى السوربون. وفي الحقيقة لم يكن ذلك مقصوراً على فلسفة كنط وحدها بل كذلك فلسفة فيشته وشلنغ وهيغل. فكوزان الذي كان في المقام الأول متأثراً بقوة بفكرة فيشته لعلم العلوم ثم لاحقاً بفلسفة الطبيعة لشلنغ أولى اهتماماً في عقد العشرينيات من القرن التاسع عشر خاصةً بفلسفة هيغل. لكنه بين سنتي ١٨٣٧ و١٨٣٨ ابتعد بصورة حاسمة عن الفلسفة الألمانية حتى يوجّه مذهبه في النزعة الكهربائية (وهي فلسفة تلفيقية تجمع مضموناً من الحقائق النوعية المنتقاة من كل الأنساق وتتبناها) نحو التقليد الاسكوتلندي. وتأويله لفيشته الذي أصبح معياراً كان بلا لبس يغلب عليه طابع التأثر بقراءة كتاب هيغل **الإيمان والعلم**. ففي أغلب الأحيان كان يرد فكر فيشته إلى موقف كنط؛ إذ عنده إن مثالية كنط الذاتية صارت لأول مرّة صريحة عند فيشته وهو تأويل لم يتمّ تداركه في فرنسا إلا في القرن العشرين. وقد التقى كوزان بهيغل عدّة مرات في برلين وتراسل معه. وقد عرض شلنغ موقف كوزان سنة ١٨٣٤ في كتابه **حول الفلسفتين الفرنسية والألمانية** وهو مدخل إلى ترجمة كوزان إلى الألمانية التي ترجمها لاحقاً يوسف ولم يترجمها إلى الفرنسية.

إن ترجمة تانومن لكوزان **موجز تاريخ الفلسفة** سنة١٨٢٠ الترجمة التي صدرت سنة ١٨٢٧ وكتابه عن **تاريخ الفلسفة الحديثة** سنة ١٨٤١ **ودرسه عن فلسفة كنط** سنة ١٨٤٢ **وتاريخه العام للفلسفة** سنة ١٨٦٤، كانت جميعاً بالغة الأهمية بالنسبة إلى تلقي الفلسفة الألمانية والجدال معها ليس في فرنسا وحدها بل وكذلك جزئياً في إيطاليا وإسبانيا. (ويبدو

أنه قد شُرع بتأثير من كوزان منذ منتصف العقد الثلاثين من القرن التاسع عشر في تعليم اللغة الألمانية في الجامعات الفرنسية، ونتيجة لذلك ترجم الكثير من فلاسفة ألمانيا الكلاسيكيين إلى الفرنسية. وفي مكتبة السوربون التي أسّسها كوزان نجد تقريباً كل مصنفات سلمون ميمون وراينهولد مجموعة فيها).

وقد تواصلت دراسات المثالية الألمانية بفضل تلاميذ كوزان الذين شاركوا كذلك بالتاثير في المجلة الليبرالية **حرية التفكير** (١٨٤٧ ـ ١٨٥١) و**معجم العلوم الفلسفية** (١٨٤٢ ـ ١٨٥٢) وحقّقوا دفعاً قوياً. فجول بارني كان مترجم **نقد ملكة الحكم ونقد العقل العملي لكنط** وفرانسيكو ربوليي ترجم **دعوة إلى حياة النعيم** لفيشته وبول جريمو ترجم **نسق الفلسفة المتعالية** لشلنغ وكتاب **أسس نظرية العلم** لفيشته وأوغوستو فارا أعدّ ترجمةً موسعةً لهيغل وميشال نيكولا ترجم **مهمة العلماء** لفيشته وكلود جوزف تيسو ترجم **نقد العقل الخالص** لكنط. وفي المعجم كان التلقي الفرنسي للمثالية الألمانية بيِّنا. فكتاب فلم **محاولة في فلسفة هيغل** سنة ١٨٣٥وكتاب أوغست أوت **هيغل والفلسفة الألمانية** وكتاب بريفو **هيغل عرض لمذهبه** سنة ١٨٤٤ هذه الكتب كونت للنسق الهيغلي في هذه السنوات حضوراً واسع التأثير. ولإتمام الصورة عن ناشري المثالية الألمانية لا بد من ذكر بارشو دو بانهوان بفضل ترجمته لكتاب فيشته **مهمة الإنسان** وكتابه **فلسفة شلنغ** سنة ١٨٣٤ وكتابه **تاريخ الفلسفة الألمانية** سنة ١٨٣٦. وكل هؤلاء المؤلفين كان دورهم معيارياً بالنسبة إلى التعرّف الأول إلى المثالية الألمانية في إيطاليا وإسبانيا كذلك.

وفي سنة ١٨٥٥ صدرت لأغوستو فارا ـ وهو فيلسوف إيطالي هاجر إلى فرنسا ـ **مقدمة إلى فلسفة هيغل** وبين ١٨٥٩ و١٨٧٨ (بعد عودته إلى إيطاليا) تسعة أجزاء تتضمن ترجمتين لـ **موسوعة هيغل** وكذلك لدروسه في فلسفة الدين مع شرحيهما. وبالرغم من النقص البيّن فإن هاتين الترجمتين قد بقيتا، إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، المصدرين الأهمين لدراسة هيغل في فرنسا.

أما أعمال شلنغ فلم يُترجَم منها إلا بعض الشذرات. ففي سنة ١٨٣٥ نشر برنارد الذي كان قد ترجم **جماليات هيغل**، منتخبات من

كتابات شلنغ الفلسفية وفي سنة ١٨٤٢ ترجم غريبو **نسق المثالية المتعالية** وفي سنة ١٩٤٥ نشر فلم ترجمات حوار برينو فون هوسون ومقدمة شلنغ لكتاب كوزان.

وفي هذا الوقت أصبح جون غاسبار فيليكس رافيسون (١٨١٣ ـ ١٩٠٠) ـ الذي بالإضافة إلى تتلمذه على كوزان تتلمذ كذلك على شلنغ في منشن ـ شخصية مركزية للنزعة الروحانية الفرنسية بفضل مذهب الكهربائية المستند إلى أرسطو ولايبنتس وهيغل، وقد أفادته فلسفة شلنغ الطبيعية (ص ٣٦٧) بوصفها نموذجاً أمكنه مقابلته مع النظرة الوضعانية لفهم الطبيعة، فقد كانت الطبيعة بالنسبة إليه منتج فاعلية روحية إنسانية لا واعية في الأصل صارت لاحقاً فاعلية آلية، وكان رافيسون أحد ممهّدي الطريق المهمين لتلقي شلنغ الذي قدّم فلسفته خاصة في مقاله **الفلسفة المعاصرة** الذي صدر في مجلة **العالمين** (التي كانت مقروءة بانتظام من شلنغ نفسه). ولا بدّ من ذكر عضوين آخرين في هذه المجلة على الأقل لكونهما قد أدّيا دوراً مهماً في توصيل الفلسفة الألمانية. وفعلاً فهاينرش هاينه بكتابه **تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا** سنة ١٨٣٤ وإدموند شيرار الذي نشر مقاله في عقد الستينيات من القرن التاسع حول غوته وكنط وهيغل.

إن الهيغلية التي كانت تنتشر رويداً رويداً هاجمها بشدّة ممثلو الروحانية مثل ب. غراتري، وكارو وبول جوني اللذان توجها بهجومهما إلى الهيغليْين تان ورنان وفاشورو. لكن هؤلاء لم يكونوا في الحقيقة هيغليين بالمعنى الدقيق للكلمة. فهيبوليت تان (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣) واصل تقليد كيغيراندو بالذات وحاول أن يحقّق تأليفاً بين الفلسفة الألمانية النسقية نسق هيغل والتجريبية أعني كوندياك ومل حيث بقيت صلته بالأولى صلةً سطحية. وجوزف أرنست رنان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) مثل في الحقيقة رؤية للعالم ذات صبغة هيغلية سبينوزية تقول بالمحايثة ووحدة الوجود ولكن من دون ما له ارتباط في العادة بذلك من الإطلاق المنطقي ومن دون أن يستطيع استعمال الجدل الهيغلي بما فيه من الصرامة الضرورية. وفاشورو كان من بين الثلاثة المذكورين الوحيد الذي كان حائزاً على معرفة متينة بهيغل لكنه رفض أن يعرّف نفسه بكونه تلميذاً لهيغل.

٢ ـ ٤ تلقي فيشته في الروحانية الفرنسية

فبالرغم من تأويل معلّمهم المؤدّي إلى الخطأ، فإن فيشته يدين لتلاميذه في انتشار فلسفته في فرنسا، وهي التي اقتصرت معرفتها، إلى ذلك الحين تقريباً، على شرح ديغيناراندو اللفظي لبداية **أصول نظرية العلم** وعلى حكم مدام دوشتايل في كتابها **في ألمانيا**. وفي الحقيقة فإن بارشو دو بانهوان قد ترجم سنة ١٨٣٣ كتاب فيشته **مهمة الإنسان** بل إن جوزف فلم لم يقدّم إلا سنة ١٨٤٧ في المئتي صفحة لكتابه **في الفلسفة** الذي خصّصه لفيشته كل فلسفته. وهنا قسمت فلسفة فيشته في فرنسا لأول مرة إلى مرحلتين هما في الحقيقة مرحلة ما قبل (كتاب) **مهمة الإنسان** وما بعدها.

وفي بداية القرن التاسع عشر قَبِل فيشته ـ بصورة جيدة ـ أن تتبناه الروحانية والشخصانية الفرنسيتان المنتصرتان وهما الاتجاهان الفلسفيان اللذان تولّيا في فرنسا رد الفعل على الوضعانية، وفي سنة ١٩٠٢ تخرّج كسافييه ليون في الدكتوراه حول فلسفة فيشته، وفي سنة ١٩٢٢ نشر عمله الرئيس المؤلف من ثلاثة أجزاء يترجم فيها لفيشته بعنوان **فيشته وعصره** حيث اعتبر فيشته تابعاً أمينا للمثال الأعلى الأصلي للثورة الفرنسية. ولا تزال هذه السيرة بالرغم من بعض عناصر عدم الدقّة فيها مما لا غِنى عنه في دراسة فيشته. وفي سنة ١٩٣٠ تمّ نشر كتاب مارسل غيرو **تطوّر (نظريّة) العلم وبنيته عند فيشته** وهو عرض نظري لفلسفة فيشته من البداية إلى نشاطه في برلين. وفي تحليله لنظرية العلم استعمل غيرو ـ ليس من دون مصاعب ولكن بشيء من الفاعلية ـ خطاطة جدلية خمسية وجدها في المقابلة بين المثالية والواقعية. وهذه الجدلية الخمسية تكوّن بنية الصيغ المختلفة لنظرية العلم وتعبّر عن مميزات تطوّرها الداخلية. وبعد غيرو كان ألاكسيس فيلونانكو ذلك الذي واصل تقليد إعادة بناء فلسفة فيشته في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية.

ولكن خلال ذلك استعادت فلسفة هيغل الاهتمام بها ثانية، وذلك خاصةً بفضل مهاجريْن روسييْن هما ألكسندر كويريه (١٨٩٢ ـ ١٩٦٤) وألكسندر كوياف (١٩٠٠ ـ ١٩٦٨).

٢ ـ ٥ نهضة هيغل الفرنسية

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحوّل الاهتمام بفلسفة هيغل في الإطار العام لتزايد العناية بالفلسفة الألمانية من ميتافزيقا هيغل إلى نظريته السياسية ونظرية الحق، وذلك خاصةً بفضل نشاط التدريس لإيميل بوترو (١٨٤٥ ـ ١٩٢١) أحد تلاميذ رافيسون وبعض الصدورات المهمة (فلنذكر كتاب ج. نوال **منطق هيغل** سنة ١٨٩٧ أو كتابَيْ ليفي برول **ألمانيا بعد لايبنتس** و**فلسفة يعقوبي** سنة ١٩٠٠)، وفي بداية القرن العشرين تمّ إهمال هيغل بالكلية وأول ترجمة لأحد أعمال هيغل بعد ترجمات فارا لم تظهر إلا خمسين سنة بعد ذلك، إلا أن نسق هاملان بسبب استعماله جدلاً ثلاثياً كان على الأقل منهجياً ذا قرابة مع الجدل الهيغلي، أما مضمونياً فقد بقي هاملان (ص ٣٦٨) ملتزماً بتقليد الروحانية والشخصانية (الفرنسيتين)، لكنك لن تجد عملاً من جنس كتاب فكتور دالبوس **فلسفة كنط العملية** أو كتاب كسافييه ليون **فلسفة فيشته** سنة ١٩٠٢ في هذه الحقبة. فإلى بداية ثلاثينيات القرن العشرين كانت الصفحات الخمس من مقال هيغل في **موسوعة فرنسا** من تحرير لوسيان هر من الألزاس باعتباره حافظ المكتبة في دار المعلمين العليا أفضل ما كان موجوداً حول هيغل. وفي الحقيقة فقد استيقظ سنة ١٩٠٧ اهتمام معين بهيغل عندما أسّس كسافييه ليون «جمعية الفلسفة الفرنسية» ونظّم يوماً لهيغل أسهم فيه الفلاسفة الفرنسيون المهمون مثل مارسولان برتولو (١٨٢٧ ـ ١٩٠٧) وفكتور دالبوس (١٨٦٢ ـ ١٩١٦) وإيميل بوترو. إلا أنه من بين هؤلاء لم يكن إلا بارتولو قادراً على أن يتعامل مع هيغل التعامل الجدي وهو قد تصوّر نسق هيغل تصوراً يجعله تأليفاً عقلياً بين عقلانية كنط وحدسانية شلنغ. فقارن بذلك بين فلسفة هيغل وفلسفة برجسون.

إن العمل الذي أمدّ الدراسات الهيغلية الفرنسية بدفعة حاسمة بفضل تأويل جديد ثوري لهيغل جاء سنة ١٩٣١ في الكتاب الذي أصدره جون فال بعنوان **شقاء الوعي في فلسفة هيغل**، فبعد ثلاثين سنة من استئناف نهضة الدراسات الهيغلية بفضل نشر وليام ديلتهاي **كتابات هيغل في يينا** بيّن جون فال في هذا الكتاب الأبعاد الوجودية **لفنومينولوجيا الروح**. وبذلك بدأت صورة هيغل التي تأسّست على **الموسوعة** تتشقّق.

فبالنسبة إلى جون فال تشغل الوجوه التراجيدية والرومانسية والدينية المركز من المبادرات التنسيقية الأولى في نشاط الشاب هيغل الفلسفية، أعني في **فنومينولوجيا الروح** التي يؤدّي فيها الوعي الشقي دوراً جوهرياً. وقد مكّن هذا المنظور من تأويل الفيلسوف الألماني تأويلاً جديداً، وذلك لأنّه الآن بات بالإمكان إنارة العلاقة بين **الفنومينولوجيا** و**الموسوعة** بصورة أفضل.

ركّزت البحوث التي جرت في العقدين الثلاثين والأربعين من القرن العشرين بالأحرى على **فنومينولوجيا الروح** التي ترجمها جون هيبوليت بين ١٩٣٩ و١٩٤١ بدلاً من **الموسوعة**، فنمت في فرنسا نهضة لـ (فكر) هيغل التي قد تكون أثّرت كذلك مباشرةً في الوجودية. وكانت دروس ألكسندر كوياف[٣] حول **فنومينولوجيا الروح** المؤسّسة للتلقّي الفرنسي لهيغل التي ألقاها بين ١٩٣٣ و١٩٣٩ في مدرسة الدراسات العليا قد مثّلت مرحلة وسيطة، وهو أحد تلاميذ كارل يسبرس. وفي حين كان جون فال يجد مفتاح تأويله للفنومينولوجيا في الوعي الشقي كان كوياف يركّز على جدل السيّد والعبد: التوق إلى الاعتراف المتبادل الذي يكتمل في جدل السيد والعبد، ويؤدّي حسب هيغل إلى الوعي بالذات وفيه نجد بذرة كل العلاقات الإنسانية الاجتماعية والعلمية المستقبلية. وفكرة الموت والحصر خوفاً منه هو المحرّر من هذا الجدل هكذا يعتقد كوياف الذي استطاع أن يجد بعد في الفلسفة الهيغلية الأغراض الأساسية للنقاشات الوجودية عند يسبرس وهايدغر، فكانت دروسه مزار قسم كبير من مثقفي المستقبل المؤثّرين بعد الحرب العالمية الثانية في فرنسا، ومن بين الذين استمعوا إلى محاضراته نجد رايمون كونو (الذي ندين له بنشر محضر الدروس) وجورج باتاي وجاك لاكان وأندريه بروتن وإيريك فايل وموريس مارلو بونتي. وتأثير دروس كوياف لا يزال واضحاً في كتاب سارتر **الوجود والعدم** سنة ١٨٤٣. وإلى جانب كوياف ينبغي أن نذكر شرح جان هيبوليت على **فنومينولوجيا الروح** الذي ظهر سنة ١٩٤٦ بعنوان **تكوينية فنومينولوجيا الروح وبنيتها**. وفيها نجد ـ كالحال عند كوياف ـ تشديداً

(٣) Vgl. auch Kojeve, 2005.

على وجوه تاريخية أنثروبولوجية للفنومينولوجيا، ولكن من دون أن يستخرج هيبوليت النتائج الوجودية التي استنتجها سلفه (كوياف). وفي سنة ١٩٤١ ترجم تلميذه كآن كذلك **فلسفة الحق** لهيغل وفي نهاية العقد الرابع من القرن العشرين قدّم ينكيليفيتش الذي ناقش رسالته سنة ١٩٣٣ بعنوان **أوديسا الوعي في فلسفة شلنغ الأخيرة** ترجمته لعلم المنطق. وفي نهاية الخمسينيات من القرن العشرين أنهى جون جيبلان ترجمة **تاريخ الفلسفة** لهيغل وكذلك تقريباً كل دروس هيغل. ومن ذلك الحين كان تلقّي هيغل وتأويله سواء في النقاشات حول الفلسفة الماركسية أو كذلك في تأويل الفنومينولوجيا أساساً لا يمكن التفريط فيه.

٣ ـ إيطاليا

٣ ـ ١ التلقّي الإيطالي الباكر لكنط

كان التلقي الباكر لفلسفة كنط في إيطاليا متأثراً كبير التأثر بالطابع الفرنسي. فالمصادر الأولى لمعرفته كانت بالأساس أعمال شارل دو فيلار وكنكر ولأصحاب الأيديولوجيا ديغيراندو وداستات دو تراسي. إلا أن فلسفة الحسانية الفرنسية لم تكن أفضل الشروط لتعامل منتج مع التحدي التأملي للفلسفة النقدية. وهي غالباً ما تؤدي كما حصل بعد في فرنسا وكذلك في إيطاليا إلى سوء تفاهم كبير. (ص ٣٦٩) وبخصوص معرفة أعمال كنط فإن الترجمة اللاتينية التي صدرت بين ١٧٩٦ و١٧٩٨ قد أدّت أولاً دوراً جوهرياً مصنف كنط **في الفلسفة النقدية (إمانوياليس كنطيي أوبيرا أد فيلوسوفيام كريتيكام)**. ذلك أن أول ترجمة إيطالية لأحد أعمال كنط وبالتدقيق في **نقد العقل الخالص** لم تصدر إلا في سنوات ١٨٢٠ ـ ١٨٢٢. وبالمقابل فإن تصوراً أولاً لفلسفته في إيطاليا كانت منذ ١٨٠٣ قد صدرت بعنوان **فلسفة كنط عرضاً وفحصاً** من قبل فرانسيسكو سواف (١٧٤٣ ـ ١٨٠٦). لكن الأمر فيها يتعلّق بعرض لا يزال مختلطاً وهو موجّه بالأساس ضد خطر ما يزعم من شكاكية كنطية وإلحاد وأنانية خلقية وهي نظرة مصدرها فيلار وإطار تأويلاته يحدّدها لوك وكونديياك وداستوت دو تراسي.

وعلى مستوى أرفع ولكن من دون أن تكون مع ذلك مناسبةً نجد

تأويل باسكوالي غالوبي (١٧٧٠ ـ ١٨٤٦) لكنط. وفي كتابه **رسائل فلسفية حول أطوار الفلسفة بالإضافة إلى مبادئ المعرفة الإنسانية من ديكارت إلى كنط بدخول الغاية** سنة ١٨٢٧ أرجع مشكل الفلسفة المتعالية إلى المسألة التكوينية عند أصحاب الأيديولوجيا وكيف تتكوّن خاصة الأفكار ـ وبمصطلح كنط الأولى التصوّرات ـ وفي إطار هذا الغرض الفكري كان يقاسم كنط التسليم بفاعلية تأليفية أصليّة للعقل الإنساني لكنّه لايعتبرها أساساً للتجربة بل ليست هي إلا القدرة على التعرّف إلى القوانين التي تعلّمنا إياها التجربة والتي تصنع التجربة وعلى استعمالها. وهو ينقد موقف كنط لأنه حسب رأيه كان بخصوص نشأة المعرفة دغمائياً وبخصوص الواقع وما له صلة بيقين معرفته شكاكياً. وفي **تأملاته الفلسفية حول المثالية المتعالية والعقلانية المطلقة** لسنة ١٨٣٩ وسع غالوبي أخيار تحليله إلى حدّ فكر فيشته وجادل ضدّ «النتائج العدمية» للفلسفة المتعالية.

قاد جيانجومينيكو روماغنوسي (١٧٦١ ـ ١٨٣٥) الذي يستمد معرفته بكنط من ديغيراندو وبولو الجدال مع الفلسفة الكنطية مرة أخرى على مستوى (جدال) ف. سواف: ففي نزاعه ضد رسائل غالوبي الفلسفية عبر عن الأمل بألّا تكون الكنطية إلا ظاهرة موضة قصيرة. وفي الحقيقة فقد كان هذا الموقف قابلاً للردّ إلى سوء فهم للفلسفة النقدية. ذلك أن موقف روماغنوزيس الفلسفي الخاص لم يكن واسع البعد عن الفلسفة المتعالية. ففي النقاشات الكنطية لهذه السنوات تبين أن أوتافيو كولاتشي الأفلاطوني المحدث والذي دافع عن كنط ضد هجومات غالوبيس على معرفة جيدة بالفيلسوف. وقد كان خاصة أحد المعتنقين الشغوفين لأخلاق كنط التي يعتبرها الإنجاز الأسمى للفلسفة الحديثة وأثبت في هذا النقاش في الوقت نفسه جديته وكفاءته في المسائل النسقية للفلسفة الكنطية كما في مسألة الخطاطية أو في نظرية المقولات على سبيل المثال. أما فكر هيغل فقد كان غريب عنه غرابة تامة بالرغم مما كان له من بعض الانجذاب نحو النزعة الكهربائية التي يقول بها فكتور كوزان الذي كانت فلسفته قد وجدت الكثير من التأييد في إيطاليا وخاصةً في نيابال الأرض التي انتشر فيها تلقّي الهيغلية. وفي سنة ١٨٣١ ترجم غالوبي الشذرات الفلسفية لكوزان وفي سنة ١٨٤٢ ترجم فرانسيسكو ترنشيرا الدروس حول فلسفة كنط.

كما كان ألفونسو تاستا (١٧٨٤ ـ ١٨٦٠) أصيل مدينة بافيا ـ المدينة التي كان لترجمة **نقد العقل الخالص** الأولى أن تصدر فيها بين ١٩٢٠ و١٩٢٢ من عمل فانسنزو مانتوفاني ـ معبراً جدياً عن فلسفة كنط حتى وإن كان ذا موقف نقدي منها. فقد استعمل تاستا كنط في نزاعه مع أنطونيو روسميني خلال السنوات ١٨٤٣ ـ ١٨٤٩خاصةً وفي هذا الإطار وسّع تحليله للفلسفة الألمانية إلى النقاشات التي دارت بعد كنط. وفي كتابه **حول نقد كنط للعقل في كتابه نقد العقل الخالص** المصحوب بضميمة تاريخية نقدية حول حركة الفكر إلى ما بعد شلنغ (**دَلّا كريتيكا دلا رازيوني بورا دي كنط إزّاميناتا أي ديسكوسا كولا جيونتاستوريكو كريتيكا دال موفيمانتو فيلوسوفيكو دال بنسييرو فينو آ شلنغ**) وصف الكنطية باعتبارها نسقاً ذاتوياً خالصاً يهدم العلم الحقيقي.

ومنذ عقد الأربعينيات من القرن التاسع عشر تقاطع تلقّي كنط مع النقاشات الأعم حول المثالية الألمانية التي كانت ذروتها في النسق الهيغلي. والآن فهذا الأخير سيكون غرضاً أساسياً للنقاش الفلسفي في إيطاليا فيحجب بظلّه كنط إلى أن تمّت إعادة اكتشافه من جديد في الكنطية المحدثة.

٣ ـ ٢ التلقّي الإيطالي الأول لهيغل

كان برتراندو سبافانتا (١٨١٧ ـ ١٨٨٣) هو الذي قدّم تلقّياً شاملاً للمثالية الألمانية في إيطاليا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على طريق المقارنة بين التقليديْن الفلسفييْن الألماني والإيطالي. وفعلاً فقد كانت توجد في نابولي خاصةً قبل ١٨٤٨حلقة فلاسفة تمثّل هيغل بحماسة. وكان ذلك في الحقيقة بسبب (ص ٣٧٠) جماليّاته وتاريخه للفلسفة. وكانوا يعرفون هيغل من خلال أعمال بارشو وبانهوان وأوت وفلم في فلسفة التاريخ وكذلك من خلال تأويل كوزان. ومن بين أعضاء هذه الحلقة غالوبي وكولاتشي ولكن كذلك جيل جديد من المفكّرين، مثل: دوسانكتيس وأغالو أو غاتي. إلا أن النهضة الهيغلية الحقيقية لم تحصل إلا بعد الريزوورغمنتي (النهضة) والحرية السياسية التي أوصلت إيطاليا إلى أن تكون أمةً واحدةً بقيادة بيت السافوايين سنة ١٨٦٠ ـ وفي صلة مع نشأة

هوية الدولة القومية. ففي هذا السياق تم طلب أصول لتقليد فلسفي قومي فوجدت في النهضة التي كان ينبغي أن تجد محلها في تاريخ الفلسفة الأوروبية. وكان استيقاظ الفلسفة في إيطاليا قد اعتبر ضرورياً بالنظر إلى توجيه الفعل السياسي، وفي هذا السياق تميز برتاندو سبافانتا وأوغوستو فارا (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) بكونهما مسؤولين على نشر الفكر الهيغلي: أولهما بتأويل شخصي وأصيل والثاني بتأويل أرثوذوكسي بالأحرى.

وفي مركز مجادلة سبافنتا لهيغل نجد مسائل إصلاح جدل هيغل والعلاقة بين فنومينولوجيا الروح والمنطق. فأما المسألة الأولى فكان جواب سبافنتا عنها في عمله **المقولات الأولى لمنطق هيغل (دي بريما كاتيغوري دلا لوجيكا دي هيغل ١٨٦٤)** مع التوحيد بين «العدم» الهيغلي الذي لبداية المنطق والفعل الحي للفكر. وبذلك حصل الجواب عن المسألة الثانية بصورة ضمنية. ذلك أن **فنومينولوجيا الروح** تعتبر الشرط الضروري للمرور إلى النسق أكثر من أن يكون من واجبها الانتساب إلى علم المنطق من حيث هي هي، والتحويل الذاتي الذي قام به سبافنتاس لمنطق هيغل الذي حوله إلى **منطق وميتافيزيقا** (لوجيكا إي ميتافيزيقا ١٨٦٧) كان إصلاحاً حقيقياً بإيحاء من كونو فيشر من بين آخرين. وفي إلحاحه القوي على الفعل الفكري اقترب سافنتا من فيشته ودافع من ثَمّ على موقف صار لاحقاً منطلقاً لمفاصلة جيوفاني غونتيلاس مع هيغل. إن قراءة سبافنتا الشاملة للمثالية الألمانية (كنط وفيشته وشلنغ وهيغل) جرت في إطار مقارنة بين الفلسفة الإيطالية والفلسفة الألمانية وفي أفق «أطروحة الدائرة». وكان سبافنتا قد صاغ هذه الأطروحة في كتابه **دراسات حول فلسفة هيغل** (ستودي سولا فيلوسوفيا دي هيغل). ثم بعد ذلك بعشر سنوات في كتابه **دروس حول الفلسفة الإيطالية** (لازيوني سولا فيلوسوفيا إيطاليانا ١٨٦١) وأتمّها في كتابه **الفلسفة الإيطالية وعلاقاتها مع الفلسفة الأوروبية** (لا فيلوسوفيا إطاليانا أي لي سوو رولازيوني كون لا فيلوسوفيا أوروبيا ١٨٦٢). وتعني أن فلاسفة النهضة الإيطاليين عنده أعني برونو وفانيني وكامبالا وفيكو قد حدّدوا بداية العصر الحديث. وبعد أن انتقل مركز الفلسفة بفضل دور سبينوزا لبعض الوقت إلى ألمانيا بتوسط لايبنتس وكنط وفيشته وشلنغ وهيغل فإن الفلسفة بفضل النهضة ـ وخاصةً

بفضل روسميني وجيوبارتي باعتبارهما مناظرين لكنط وهيغل عادت ثانيةً إلى إيطاليا وهو يرى أن دائرة الفلسفة الحديثة دارت دورتها وخُتمت من جديد. وينطلق تأويل سبافنتا للفلسفة الألمانية من كون فيشته وشلنغ وهيغل باعتبارهم خلف كنط قد وجدوا لهم من يوازيهم بين الفلاسفة الإيطاليين. وهذا التأويل أدّى في الواقع حينها إلى نوع من إعادة إحياء الفلسفة الإيطالية وخاصةً إلى حوار منتج مع الفلسفات الأوروبية الأخرى.

وخلال ذلك عاد مركز النقاشات الفلسفية من جديد إلى نابولي حيث عاش سبافانتا قبل ١٨٤٨ وحيث كان أوغستو فارا نشطاً إلى غاية ١٨٦١، فارا الذي أهدى له روزنكرانز دراسته **فلسفة هيغل الطبيعية وتطويرها من قبل الفلاسفة الألمان**، أصبح بعد حياة مهنية بوصفه ناشراً ومترجماً لفلسفة هيغل في فرنسا وإنكلترا وبلجيكا تمّت دعوته من دي سانكتيس إلى نابولي لكي يشغل كرسي تاريخ الفلسفة. وفي هذه السنوات تفرّغ لتأويل أوسع وشرح لفلسفة هيغل من موقف نسقي صارم حيث كان يفضل **الموسوعة** على **الفنومينولوجيا** بصورة لا لبس فيها. فهو يجد في **الموسوعة** النتيجة العضوية للمقولات في المنطق والتحقيق المنهجي للجدل وهذا يحقّق وحدة نسقية ومنه تتكوّن قيمة الفلسفة الهيغلية.

كان فرانسيسكو دي سانكتيس (١٨١٧ ـ ١٨٨٣) الشخصية الأهم في النقد الإيطالي خلال القرن التاسع عشر. وكان موقفه الجمالي كذلك قد أفاد من الجدال مع هيغل ويثبت ذلك نقده **لجماليات هيغل** الذي ألّفه وصدر بعد وفاته (كريتيكا دال استيتيكا هيغليانا). ولم يقتصر اهتمامه على هيغل بل هو كذلك اهتم بشوبنهاور. ففي كتابه **شوبنهاور وليوباردي** (١٨٥٨) رسم توازياً بين هذين الفيلسوفين من خلال قرابة المفكرين من الموقف التشاؤمي.

ومن ضمن الدوائر الهيغلية، يمكن كذلك أن نعدّ أنطونيو تاري (١٨٠٩ ـ ١٨٨٤)، وماريانا فلورنزي وادنغتن (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠) اللذين كانا (ص ٣٧١) أمْيَل إلى تأويل ديني للفلاسفة الألمان. أ. تاري أستاذ الجماليات في نابولي أكّد الواقع المطلق المشروط عند هيغل الذي لا بد من أن تكون فاعليته وراء التطور المنطقي للمطلق: فالواقع ليس هو حسب رأيه إلا التجلي الخارجي للروح. وبهذه الصيغة يستدعي تاري في

آن «نومان (=المعقول الباطن)» كنط و«إرادة» شوبنهاور، وكذلك «اللاواعي» لإدوارد فون هرتمن و«ما لا يقبل الإدراك العقلي» لهربرت سبنسر. ولم تكن ماريانا فلورنزي على دراية جيدةٍ بفلسفة هيغل التي تتضمن صبغةً صوفيةً في تأويلها بل كانت على علم جيد بفلسفة شلنغ الذي كان لها معه اتصال مباشر. وندين لها بالترجمة الإيطالية الأولى لـ (كتاب) برونو لشلنغ سنة ١٨٤٤.

وبالرغم من أهمية هاتين المدرستين الهيغليتين، أصبح هيغل في العقد السابع من القرن التاسع عشر ـ كحاله في أوروبا كلها ـ على الهامش. وذلك في الحقيقة من **ناحية أولى** بسبب السيطرة المتزايدة للوضعانية ـ التي بلغت ذروتها في إيطاليا مع روبرتو أوديغو (١٨٢٨ ـ ١٩٢٩) ـ والكنطية المحدثة، ولكن من **ناحية ثانية** بسبب النقاش القوي الدائم الذاتي للمثالية المطلقة التي يقول بها هيغل. ولم يبقَ إلا أنطونيو لابريولا (١٨٤٣ ـ ١٩٠٤) تلميذ سبافنتا وأول ناشر للماركسية في إيطاليا مدافعاً بمفرده عن الفلسفة الهيغلية ضدّ هجومات الوضعيين والكنطيين المحدثين. وقد كان مهتماً في المقام الأول بفنّ التعليم وبالتعمق في فكر هاربرت فربط لاحقاً توجّهه إلى المادية التاريخيّة مع التزام سياسي نشط في الحركة العمالية. فإلى جانب مصنفاته الفلسفية لا يقل تراسله مع فريدريش أنغلز وجورج سوريل أهمية.

٣ ـ ٣ الكنطية المحدثة الإيطالية

إنّ (شعار) «فلنعد إلى كنط» قد وجد في إيطاليا كذلك ناطقين باسمه، وفي المقام الأول بين تلاميذ سبافنتا الذين خصوا الوضعانية أيضاً باهتمامهم. فرانسيسكو فيورنتي (١٨٣٤ ـ ١٨٨٤) الذي حاول في السنوات الأخيرة من نشاطه (الفكري) تحقيق تأليف بين الوضعانية والمثالية سبق له منذ ١٨٦٥ في كتابه **إمانويل كنط والعالم الحديث (إمانويل كنط إي إل موندو مودارنو)** اقترح تأويلاً تطوّرياً للقبلي الكنطي. أما فيليسي توكو (١٨٤٥ ـ ١٩١١) فقد ركز خاصةً على إسهامات كنط في فلسفة الطبيعة وكذلك على أهمية **نقد العقل الخالص** بالنسبة إلى علوم الطبيعة. وقد كان بفضل دراساته الكنطية سنة ١٩٠٩ أول مؤولي كتاب كنط **أوبوس**

بوستوموم. (المصنف الذي صدر بعد وفاة صاحبه)وفيليبو ماشي (١٨٤٤ ـ ١٨٩٢) كان هو أيضاً تلميذاً لسبافنتا، وكان يشدد دائماً على كون القبلية الكنطية المسلمة لأشكال المعرفة تجعل موضوعية التجربة محل نظر بصورة دائمة.

لم تكن الكنطية المحدثة الإيطالية قطعاً مناطقية بل هي بالعكس كانت متفاعلةً بوعي وكفاءة مع النقاش المعاصر في ألمانيا وأوروبا. وينبغي أولاً أن نذكر مونوغرافيا كارلو كنتوني ذات الأجزاء الثلاثة خاصةً **إمانويل كنط** (١٨٧٩ ـ ١٨٨٥) دراسته التي أكدت قيمة النقد الكنطي قبالة المثالية التأملية والوضعانية والتوماوية. وباعتباره تلميذاً لـ أ. ترندلنبارج وهـ. لوتزه من بين غيرهما خصّ كانتوني بحثه بالأساس للعلاقة بين علم النفس والفلسفة. ذلك أن أسس الفهم السيء لفلسفة كنط لا تكمن إلا في التحليل القاصر لهذه العلاقة.

كان تأويل كنط والكنطية المحدثة في النصف الأول من القرن العشرين ذا أهمّية كبرى بفضل المثالية المحدثة الإيطالية مع بنيديتو كروسي وجيوفاني جنتيلي. ولما كانت المثالية المحدثة قد خصّت هيغل باهتمامها بصورة مفضلة، فإن معتنقي فلسفة كنط في هذه الحقبة انتسبوا إلى التيارات الهامشية للفكر الفلسفي الإيطالي. ومن هؤلاء بيارو مارتيناتي (١٨٧٢ ـ ١٩٤٣) الذي واصل التقليد الإيطالي للدراسات الكنطية الأرثوذكسية. لكنّه كان منفتحاً على تلقي النقدية التجريبية الألمانية والهموم الدينية. وقد كان بانتاليو كارابلاس (١٨٧٧ ـ ١٩٤٨) ينتسب إلى من هم بالأولى من المفكرين الهامشيين في هذه الحقبة والذي هو كذلك مهم بالنسبة إلى التقليد الإيطالي في تلقي فيشته بفضل عمله الذي صدر سنة ١٩٢٩ بعنوان: **مشكل الفلسفة من كنط إلى فيشته** (إل بروبليما دلا فيلوسوفيا دا كنط آ فيشته) والذي ضمّ فيه فيشته إلى تقليد الفلسفة النقدية.

٣ ـ ٤ المثالية المحدثة

كان ب. كروسي وج. جنيتيلي، في النصف الأول من القرن العشرين، أهم أطراف نهضة المثالية الإيطالية وبقيا إلى غاية الحرب العالمية الثانية النقطة المحورية للفلسفة الإيطالية.

إن بينيديتو كروسي (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢) أحد أقرباء سبافنتا وتلميذ لابريولا كبر في بيئة يغلب عليها طابع النقاش الدائر في الفلسفة الألمانية ونذر نفسه باكراً لدراسة هاربرت وشوبنهاور وهرتمن وزمل وركرت ودلتهاي، وفي سنة ١٨٩٥ مال كذلك بتأثير من لابريولا إلى المادية التاريخية الماركسية التي انفصل عنها بسرعة وبصورة حاسمة باسم الليبرالية ـ وهو قرار كان ذا أهمية كبرى بالنسبة إلى حكمه الباكر لاحقاً على الفاشية.

وكانت بؤرة فكره تتكوّن من ثلاثة مجالات هي: **المنطق** حيث كان جداله الحاسم والعميق (ص ٣٧٢) مع هيغل أساساً، **والجماليات** التي اعتنى بها في المقام الأول بتأثير من دو سانكتيس وفلسفة التاريخ، وكذلك **تاريخ الفلسفة** الذي آل به في الغاية إلى تعريف الفلسفة باعتبارها «منهجية كتابة التاريخ».

والتعبير الأوضح عن موقف كروسي من الفلسفة الهيغلية، نجده في المقام الأول في («الميت» و«الحي» في فلسفة هيغل) «تشيو كي آ فيفو أي تشيو كي آ مورتو نلا فيلوسوفيا دي هيغل ١٩٠٦» ثم لاحقاً في دراسته «ساجيو سولا هيغل» (١٩١٢). وهو هنا ينسب منزلةً مهمةً إلى التأسيس المنهجي لاستقلال الفلسفة في المنطق باعتبارها الخدمة الأجل التي أدّتها فلسفة هيغل. فالمنطق يتطوّر على أساس الجدل الذي هو آليته الداخلية، أما خطأ هيغل الكبير فيتمثّل عنده في كون نظرية المتناقضين قد خلطت بعلاقة الفرق، فالمفهومان المتناقضان كلاهما يلزم عنه الثاني كما على سبيل المثال في حالة الجميل والذميم، والقانون الصوري لعلاقتهما هو لذلك قانون الهوية أي قانون الوحدة (أ=أ)، أما الفروق فتتبع قانون التمييز (أ ليس ب) ولذلك فهي لا يلزم بعضها عن بعض بل هي تنتسب إلى العملية نفسها باعتبارها درجاتها، وتتمثّل أطروحة غروس المنطقية المركزية في كون الفلسفة والتاريخ يتوافقان ويتطابقان، لذلك ففلسفة غروس توصف بكونها نزعة تاريخية، وما يقصده بالنزعة التاريخية هي عمل تاريخي واسع، وهو يعرف التاريخ باعتباره الحياة والواقع: «فكل شيء تاريخ ولا يمكن أن يكون إلا تاريخاً»، ويؤكّد غروس بذلك المبدأ الهيغلي الموحِّد بين الواقع والعقلانية. وتبعاً لذلك فإن المنطق

يكون أفضل صورة لمعرفة الواقع، وبهذا المنظور ليست المفاهيم مجرّدات بل هي حقائق واقعة ومعارف فعلية، وبهذا المنظور التاريخي يقرأ غروس كنط أيضاً الذي يمثّل مفهوم التأليف عنده البذرة التي تحتوي في ذاتها على التاريخية القبلية. وقد تقاطع نشاط كروسي الفلسفي مع نشاط جيوفاني جنتيلي (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤) الذي أصدر معه مجلة **النقد** (لاكريتيكا) في سنوات ١٩٠٣ ـ ١٩٢٥ باعتبارها صحيفة لنشر المثالية المحدثة. وقد حصلت القطيعة بين الرجلين خلال الحكم الفاشي، فجنتيلي أصبح المعبّر الثقافي الرسمي عن النظام في حين كان غروس مدافعاً عن القيم الليبرالية واللائكية للمعارضة الإيطالية للفاشية.

جيوفاني جنتيلي تبنّى برنامج سبافنتا الإصلاحي وتأويله لهيغل، وبعد جدال أوّل مع الماركسية في كتابه **فلسفة ماركس** (لا فيلوسوفيا دي ماركس) سنة ١٨٩٩ تفرّغ بالاشتراك مع غروسي لإعادة إحياء الوضعانية. وقد رأى في فلسفة هيغل **ميتافيزيقا الروح** تلك الميتافيزيقا التي قصدها كنط من دون أن يحقّقها، أما نسقه الخاص فقد عرضه جنتيلي في عمله **فعل الفكر باعتباره فعلاً خالصاً** (لاتو دال بونسييرو كومي أتو بورو ١٩١٢) وكذلك في عمله **النظرية العامة للروح من حيث هو فعل خالص** (تيوريا جينيرالي دالو سبيريتو كومي أتو بورو ١٩١٦) وفي عمله **نسق المنطق من هو نظرية معرفة** (سيستاما دي لوجيكا كومي تيوريا دال كونوشيري ١٩١٧ ـ ١٩٢٢). وقد سمّى فلسفته النسقيّة الخاصة به «الفاعلية» (أكتواليسموس)». وقصد بذلك برنامج إصلاح الجدل الهيغلي الذي بفضله ينبغي أن تُعاد الحياة للمقولات الهيغلية التي تجمّدت. وبتشديده على فاعلية الفكر اقترب جنتيلي من فيشته حتى وإن كان هذا الاقتراب موضع نظر دائم وسبب النقد المعلوم النقد القائل إن فيشته ظلّ دائماً حبيس ثنائية الذات والموضوع أعني ثنائية الأنا واللاأنا. وفكرة جنتيلي الأساسية تتمثّل في إدراك الكل ضمن محايثة الروح. فسواء تعلّق الأمر بفكرة هيغل أو بالطبيعة فإنهما عنده ليستا شيئاً آخر غير بقيتي تعالٍ ينبغي الآن تجاوزه. فالطبيعة ليس لها تبعاً لذلك وجود قائم الذات إلا إلى حدّ تجريد الإنسان لها من الفكر المفكر. كما كان جنتيلي ذا أهمية كبرى من الناحية السياسية والاجتماعية بالنسبة إلى الحياة الثقافيّة في

إيطاليا لأنه خلال حقبة الفاشية كان وزير الثقافة في المدرسة السياسة يدعم الاختصاصات (العلوم) الإنسانية وليس لصالح العلوم الطبيعية في المدارس الثانوية. وبعد قطيعته مع غروس أسّس جنتيلي **الجريدة النقدية للفلسفة الإيطالية** باعتبارها الناطق الرسمي باسم السياسة الثقافية للحكم.

بنتاليوكارابالزي (١٨٧٧ ـ ١٩٤٨) خلف جنتيلي على كرسي الفلسفة النظري في روما، مثّل تأليفاً من عناصر فلسفتي كنط وروسميني تحت اسم **الأيسية النقدية**. وكانت مساهماته حول فيشته ذات أهمية وفيها ـ كما يتبيّن من كتاب **مشكل الفلسفة من كنط إلى فيشته** ١٩٤٦ ـ تصوّر فيشته باعتباره فيلسوفاً لم يركز اهتمامه مثل كنط على علوم الطبيعة بل هو حسب رأيه قد أصلح وجهة النقد الكنطي ذاته.

ومنذ سنة١٩٢٠ التفتت اهتمامات المثالية المحدثة في الحقيقة وبصورة راجحة إلى جزء آخر مهمّ من الفلسفة الألمانية: الماركسية، وكان مهماً هنا خاصةً أنطونيو غرامشي (١٨٩١ ـ ١٩٣٧) مؤسّس الحزب الشيوعي الإيطالي. وكانت المبادرة المركزية في تأويله للماركسية هي كونها نظرة للعالم تجمع في آن الفلسفة (ص ٣٧٣) والعلوم الطبيعية باعتبارهما يمتدّان كذلك إلى الوجه العملي والتنظيمي للمجتمع المدني. إن أساس النزعة التاريخية الإنسوية أو أساس فلسفة الممارسة التي يقول بها غرامشي هي الممارسة من حيث هي جملة الفاعليات الإنسانية كلها. عطل الاهتمام الفلسفي والسياسي بماركس من خلال صعود الفاشية للسلطة أولاً، لكنّه بعد سقوط النظام الفاشي نما وتجدّد على الأقل رد فعل على هذا النظام، وقد كان المنظور الماركسي والنظرة المثالية التي حدّدها بالذات عنصران مهمان في التلقّي الإيطالي للمثالية الألمانية.

٣ ـ ٥ المناظير الفلسفية التاريخية الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية

وفي عقد الخمسينيات من القرن العشرين أُدير نقاش كبير حول كتابة التاريخ في إيطاليا حصل فيه كذلك إضفاء قيمة جديد على الفلسفة الإيطالية. وقد اعتبرت سنة ١٩٤٥ معطى فاصلاً لأن المثالية المحدثة فقدت بالتدريج تأثيرها. فالأسس المحركة للمثالية المحدثة كانت تكوين

دولة موحدة وثقافة وطنيّة. وأحد آثارها السلبية كان عزوفاً عن العلوم والإبستيمولوجيا في الفلسفة الإيطالية. لذلك كان النصف الأول من القرن العشرين مصطبغاً بصبغة ثقافية أنسوية روحية تاريخيّة وجزئياً خطابية.

وقد مثّل تراجع المثالية المحدثة بدايةً توجّه جديد، ففي العقد الأخير (من القرن العشرين) نلاحظ عودة الحياة إلى البحث في المصادر ذي التوجه التاريخي، ويمكن أن نعتبر لويجي باريزون (١٩١٨ ـ ١٩٩١) مدشّن هذا التوجه الذي يمثّل وجوديةً يصطبغ موقفها بمعارضة الهيغلية والماركسية وأعطت دفعة قويّة للبحث في كنط وفيشته وشلنغ. وبحسب منظوره فإن فيشته وكذلك شلنغ يعدّان في المقام الأول، وبالذات فيلسوفَيْ الحرية ويقدّمان الدليل على زيف نظرة هيغل التاريخية (فيشته ١٩٥٠). وإلى جانب باريزون ينبغي أن نذكر في الأخير أنطونيو ماسولو الذي حلّل العلاقة بين فيشته وكنط في رسالته **فيشته والفلسفة** (فيشته إي لا فيلوسوفيا) سنة ١٩٤٨. وقد كانت الإشارة بالاسم إلى كنط في أحد أعمال دون توريبيو نونتاز سنة ١٨٢٠ ذات دلالة إذ هو الذي نشر في إسبانيا مذهب الأخلاق النفعيّة لبنتام وبالذات فإن مذهب الفردانية الفلسفية لبنتام سيكون مسيطراً في إسبانيا الليبرالية خلال القرن التاسع عشر. وكانت عروض كوزان التاريخية الفلسفية وعروض طلبته ـ من ذلك كتاب كوزان **درس تاريخ الفلسفة الحديثة** سنة ١٨٤١، كتاب فلم **تاريخ الفلسفة الألمانية من كنط إلى هيغل** (١٨٤٦ ـ ١٨٤٩) ـ المصادر الأهم دائماً بالنسبة إلى من يوجدون في بدّيات الجدال مع الفلسفة الألمانية، فعلى سبيل المثال أمكن لفرانسيسكو كارديناس من أن يشرع ـ كما في كتابه **دروس في فلسفة الأخلاق** (لاكسيوناس دي فيلوسوفيا مورالاس) سنة ١٨٣٧ ـ في بناء دروسه حول أخلاق كنط في جامعة إشبيليا إلا على أساس أعمال الفيلسوف التلفيقي جوفروا حول فلسفة الحق.

وهذه الانتفاضة ضدّ النموذج الهيغلي لكتابة التاريخ النموذج الذي نشرته المثاليّة المحدثة والذي جعل كنط وفيشته وشلنغ شخصيات هامشيةً مهّد لها الطريق البحث الجديد في كتابه **تاريخ المثالية الألمانية في إيطاليا**.

٤ ـ إسبانيا

٤ ـ ١ تلقي كنط من البداية إلى الكنطية المحدثة الإسبانية

لا يختلف الأمر عما هو في إيطاليا، فالأخبار الأولى حول كنط والفلسفة المتعالية جرت من منابع فرنسية، ففي سنتي ١٨٠٢ ـ ١٨٠٣ ظهرت إحالات على مساهمات مارسييه حول فلسفة كنط وفيشته وداستات دو تراسي حول كتاب كنكر **محاولة لعرض مختصر لنقد العقل الخالص** سنة ١٨٠١ عرض قدم في معهد فرنسا ظهرت في دورية المكتبة الميرادور الأدبي للعلوم والفنون. وفي سنة ١٨٠٤ نشرت ترجمة عرض ألماني لكتاب داجينيراندو التاريخ المقارن للأنساق الفلسفية سنة ١٨٠٤.

إن الفيلسوف الإسباني الأول الذي قرأ **نقد العقل الخالص** ـ حتى وإن لم يكن ذلك من النص الألماني بل في ترجمة تيسو الفرنسية سنة ١٨٣٦ ـ وفكر فيه كان جيم بالماس أحد فلاسفة القرن التاسع الإسبان الأكثر تأثيراً. فبفضل كتابه **رسائل إلى شكّاك في الدين** ١٨٤١ (كارتاس آ أون فسابتيكو أن ماتيريا دي روليجيون) التي قدّم فيها أطروحات كنط حول الحكم التأليفي القبلي، والطابع الصوري الخالص للزمان والمكان، وكذلك المغالطات المنطقية لعلم النفس العقلي، كان معروفاً بصورة واسعة في أربعينيات القرن التاسع عشر. إلا أن مثالية كنط لم تجد لها هنا أي موافقة بل هي نقدت باسم فلسفة لـ «لحس المشترك». وبعد إصلاح مدرسي تمّ سنة ١٨٤٥ ظهرت ـ كذلك سنة ١٨٤٧ ـ بعض العروض حول فكر كنط في مصنّفات تدريس الفلسفة للمعاهد الثانوية، ومن بينها كان مصنف **بالماس** في درس الفلسفة البسيطة، وكان أفضلها بكل يقين (ص ٣٧٤).

إنّ المعبّر الإسباني عن كنط التعبير الأهمّ والألطف في هذه السنوات هو من دون شك خوسيه ماريا راي أي هيريديا أستاذ المنطق الذي نشر كتابه **النظرية المتعالية** (لكانتداس إيماجينارياس) بعد وفاته. ففي هذا العمل حيث وقع بيان فضل كنط من حيث هو رياضي أكثر مما هو فيلسوف، أثبت المؤلف فهماً عميقاً لأسس نوع الثورة الفكرية في الفلسفية التي حقّقها كنط وفي المقام الأول بخصوص التحليلية المتعالية. وقد نشرت ضميمة للكتاب تتضمّن الترجمة الإسبانية الأولى لأحد

نصوص كنط وهو في الحقيقة الفصل الأول من الكتاب الأول للتحليليّة المتعالية. وقد قدّم القائل بفكر كرواس نيكولاس سلميرون في كتابه **الفلسفة الجديدة في ألمانيا** (لا فيلسوفيا نوفيسيما آن ألمانيا) سنة ١٨٦٦ عرضاً أوسع لفلسفة كنط وبالذات عرضاً لكتب كنط الثلاثة في النقد وكذلك لميتافيزيقا الأخلاق ولكتاب **الدين في حدود العقل بمجرده.**

وقد ألّف دون باتريسيو دو أزكارتي عرضاً أعم وأوسع للفلسفة الكنطية في كتابه **عرض تاريخي نقدي لنسق الفلسفة الحديثة** (إسبوزيسيون هستوريكو كريتيكا دي لوس سيستيماس فيلوسيفيكوس مودارنوس) سنة ١٨٦١ وأردفه بعد ثماني عشرة سنة بكتاب **تاريخ الفلسفة** (هيستوريا دي لا فيلوسوفيا) لصاحبه أسقف قرطبه باتار غونزالس. ومرة أخرى فإن كلا الكتابين يستند إلى كتابات ديغيراندو وبارشو دو باهوان، وكذلك إلى شواهد منه أعمال كنط المتوفرة في الترجمة الفرنسية.

ولم يتغيّر التلقّي الإسباني لكنط التغير الجذري إلا منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، والمعلوم أن النداء «فلنعد إلى كنط» كان كذلك مسموعاً في إسبانيا، وأصبح كنط مدروساً بمنظور جديد تحت تأثير الكنطية المحدثة. وقد بدأ إدخال الكنطية المحدثة إلى إسبانيا بأعمال الشاب الكوبي خوسيه دال بيروخو أي فيغوراس (١٨٥٢ ـ ١٩٠٨) أحد تلاميذ كونو فيشر والذي نشر سنة ١٨٧٥ مساهماته حول **الحركة الفكرية في ألمانيا** (أنسايوس سوبري أل موفيمنتو أنتالاكتوال آن ألمانيا) ثمّ **شوبنهاور وكنط فلاسفة الحاضر** (كنط أي لوس فيلوسوفوس كونتومبورانيوس)، وكذلك خاصة «موضوع الفلسفة في عصرنا (أل أوبخاتو دي لا فيلوسوفيا آن نيوستروس تيامباس). وكان الكتاب الثالث **مانِفَستو** إعلان برنامج كنطيته المحدثة الذاتية له، وبفضله يرى أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يتصالح مع العلوم الوضعية، وأنه من واجبه أن يحلّل عالم الظواهر وذلك مع احترام الحدود التي رسمها كنط للعقل. وفي رسالته **غيلارمو (فيلهلم) وونڈت** قدّم المؤلف ثانية وبدقة مواقف الكنطيين المحدثين الأهم (لانجو وكوهن وليبمن). وقد كانت المجلة التي أسّسها بيروخوس **ريفيستا كونتومبورانيا** في السنوات ١٨٨٥ ـ ١٨٨٩ أهم أداة لنشر الكنطية المحدثة والوضعية في إسبانيا، وأفضل وسيط إعلامي فلسفي في إسبانيا إلى أن أسّس

أورتيغا إي غاسيت **مجلة الغرب** (ريفيستا دي أوكسيدنتي). وفي سنة ١٨٨٣ نشر بيروخيو أوّل ترجمة إسبانية **لنقد العقل الخالص** انطلاقاً من الألمانية، وسيرة كنط التي كتبها كونو فشر. وقبل ذلك كانت عشرية السبعينيات من القرن التاسع عشر بعد قد تمت الترجمة بتوسط الفرنسية لكتاب **نقد العقل العملي** وكتاب **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** وكتاب **تأملات في الجميل والجليل** ودروس بوليتز حول الميتافيزيقا. وكان معتنق آخر للكنطية المحدثة هو مانويل دو لا ريفالا إي مورينو والقائل بالنزعة الكراوسية، في ذلك الحين قد عرض كتاب بيروخيو **المحاولات** في مقال بعنوان الكنطية المحدثة في إسبانيا نشر في **مجلة إسبانيا**.

وعلينا أن نذكر كذلك مقالاً لمارسالينو مندار إي بيلايو كنط والجماليات الكنطية (كنط أي لوس استيتيكوس ـ كانيانو) سنة ١٨٨٧ خصّصه لجماليات كنط وقبل كل شيء **لنقد ملكة الحكم** بعنوان **في بدايات النقدية والشكاكية** وخاصةً تابعي كنط الإسبان سنة ١٨٩١ (دي لوس أوريجيناس دال كريتيسيسمو أي أل أسبتسيسمو دي لوس بريكورسوراس إسبانيولا دي كنط) ويتضمّن موجزاً عاماً لتاريخ الشكاكية وترجمة حرفية **لنقد العقل الخالص**.

وحوالى نهاية القرن التاسع عشر وقع كنط بإسبانيا رويداً رويداً في طي النسيان، وعندما تخلى فنسنتي لوتولافسكي عن كنطيين من أجل الدراسات الكنطية، لم يبقَ إلا كنطي وحيد معلوم هو الطبيب ماتياس نيتو سارانو في مدريد باعتباره تابعاً لكنط. وقد صدر نص لنيتو سارانو سنة ١٨٩٧ بعنوان **كنط من منظور كنطي إسباني** باعتباره ضميمةً لتقرير لوتسملافسكي حول مسعاه الذي هو على كل حال مسعى غير ناجح.

وخلال ذلك كان فيلسوف ألماني آخر قد أصبح مشهوراً: إنه كارل فريدريش كراوسه.

٤ ـ ٢ النزعة الكراوسية

كان تلقي كراوس في إسبانيا وتأثير فلسفته العظيم والمتواصل إلى حدّ الآن ـ فهي لا تقبل الرد في الغاية إلى النشاط الذي لا يني لمعتنق فلسفته خوليان سانز وتلامذته والعدد الكبير لمنشوراته ـ يمثّل ظاهرةً

خارقةً للعادة من ظاهرات التلقي لفيلسوف ألماني خارج ألمانيا. فكراوس كان مبجلاً في إسبانيا في الوقت الذي أصبح فيه منذ أمد بعيد نسياً منسيّاً[٤] في وطنه.

كان خوليان سانز دال ريو في الأصل قد تعرف إلى هذه الفلسفة من خلال الأعمال القانونية لتابعه هـ. آرنس وف. فلك (ص ٣٧٥) الذي كانت غاية فلسفته القانونية لعشرية الثلاثينات من القرن التاسع عشر في دوائر الحكم القريبة من حزب التقدم قد وجدت قدراً كبيراً من الاحترام، وكان الظن أنه يمكن أن نجد في هذه النظريات القانونية الألمانية ما بعد الكنطية أداة صد للفردانية المسيطرة.

وعندما قرّر وزير ثقافة تحرّري سنة ١٨٤٣ إصلاح الجامعة وتأسيس أول كرسي لتاريخ الفلسفة، بدا له سانز دال ريو الشخص المناسب للابتعاث إلى الخارج، وخاصةً إلى فرنسا وألمانيا حتى يطلب دفعات تحديث فلسفية. فسافر سانز دال ريو إلى باريس لكنه خاب ظنه بكوزان فسافر إلى بلجيكا ليزور هاينرش آرنس. واستناداً إلى نصحه ذهب إلى هيدلبارغ حتى يزور طلبة كراوس في حلقتهم هناك. وقد بقي في هيدلبارغ إلى سنة ١٨٤٥ وتابع هناك دروس هرمن ليونهاردي وكارل رودر حول أسس نظريات كراوس التي تأثرت بشلنغ وخاصةً بفيشته. وفي مركز هذه النظريات نجد مفهوم وحدة الوجود الذي طوّره كراوس من بين غيره معتبراً إيّاه النموذج الأصلي للإنسانية سنة ١٨١١: فالعالم والإنسانية وكل فرد إنساني ـ كل ذلك أجزاء من الله الذي هو الذات الأصلية الوحيدة التامة لكن الله لا يذوب في هذه الكائنات. والنتيجة هي أن المحرك الأساس للتاريخ هو قابلية التحسن الخلقي للإنسانية إلى أن تصبح مماثلةً للرب ومن ثم إلى تصل إلى المعرفة التامة. والموصل إلى هذا الهدف حركتان:

أولى تذهب من التفكر الإنسان الذاتي إلى حدس الرب

والثانية من حدس الرب إلى إدراك الموجود الجزئي والعيني.

وبعد عودته تفرغ سانز دال ريو تسع سنوات أخرى لدراسة أعمال

(٤) Zu einer umfassenden Darstellung der Philosophie Krauses vgl. Diermsmeier 2003.

كراوس وترجمتها. وجمع في هذه المدّة معه فريقاً من الكراوسيين: خوسيه ألفارو دو زافرا وفرانسيسكو جايوزو دو لا روا وإدواردو كاوو ومانويل برزوسا. وفي سنة ١٨٥٠ نشر ريوس بعض دروس كراوس حول نسق الفلسفة التحليلية وفي سنة ١٨٥٤ نشر عملاً في سيرة المؤلفين بعنوان **سير مقارنة كنط وكراوس** وفي سنة ١٨٥٦ **مسألة الفلسفة الحديثة** وأخيراً سنة ١٨٦٠، س.ش. كراوس نسق **الفلسفة والميتافيزيقا**، وكذلك عمله الرئيس **مثال الإنسانية الأعلى في الحياة** (إيديال دو لا هومانيداد بارا لا فيدا) والذي اعتبر لزمن مديد تكييفاً إسبانيا لفلسفة كراوس إلا أنّه تبيّن مؤخراً مجرد ترجمة لمقالتين ليستا معروفتين إلا قليلاً.

ومنذ ١٨٥٤ أصبح سانز دال ريو صاحب كرسي تاريخ الفلسفة في الجامعة المركزية بمدريد فأمكنه بذلك أن يوسع انتشار نظرته للعالم سواء من خلال دروسه أو كذلك من خلال الكثير من المقالات التي نشرها في **المجلة الاسبانية** (ريفيستا إسبانيولا دي امبوس موندوس) وفي جريدة **مدريد**. وقد جاءت النزعة الكراوسية بريح منعشة فلسفياً وخاصةً خلقياً وفكرياً إلى الثقافة الإسبانية في القرن التاسع عشر التي لم تكن مناسبةً لروح العصر ولا تزال بصورة غالبة تابعةً للمدرسية الدغمائية. ولما عادت الرجعية الكاثوليكية التقليدية سنة ١٨٦٧ إلى السلطة من جديد خسر سانز دال ريو كرسيه لكن الثورة البورجوازية الليبرالية وعدته سنة ١٨٦٨ به واستعادته مرةً أخرى إلى وفاته سنة ١٨٦٩.

ومنذ ١٨٦٩ تحولت النزعة الكراوسية إلى حركة ذات توجه سياسي ليبرالي ثم بعد سقوط الجمهورية أصبحت كذلك حركة تجديد خلقي ذات دلالة تربوية. وكانت النزعة الكراوسية قد بلغت ذروة مرحلتها الأولى في السنوات الأولى للجمهورية الإسبانية (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧) عندما شغل الكراوسيون مع التابعين لما بات معروفاً خلال ذلك بفلسفة السياسة الهيغلية وظائف الدولة الأهم: وهنا ينبغي أن نذكر خاصةً فرانسيسكو جينر دو لاوس ريوس (١٨٣٩ ـ ١٩١٥) الشخص الرئيس في الكراوسية بعد وفاة سانز دال ريوس ونيكولاس سالميرون إي ألونسو (١٨٣٧ ـ ١٩٠٨) وجومرسندو دو أزكارات إي ميلانداز (١٨٤٠ ـ ١٩٦٨) وكذلك فرانسيسكو باولو دو كاناليخاس (١٨٣٤ ـ ١٨٨٣)، وكان هذا الأخير

كذلك تلميذاً مباشراً لسانز دال ريو وركّز اهتمامه على الفلسفة الألمانية ولاحقاً على شلايرماخر. أما الثلاثة المذكورين أولاً فقد أسّسوا بعد سقوط الجمهورية وخسران كرسيّهم في مؤسسة التعليم الحر أنستيتسيون دو ليبر أنسينانسزا مدرسة عليا حرة خاصة، أدّت دوراً خارقاً للعادة في تربية الأجيال الموالية من المثقفين الأسبان. وبعد الفشل السياسي شغل دينر دو لوس ريوس تربية نخبة فكرية على أمل وحيد في إصلاح إسبانيا في المستقبل. وفي «المؤسسة» كان الجميع ملزماً بتحقيق التوجيهات التربوية للدولة الداعية لإيقاف الأفكار الإصلاحية والصادرة عن البرنامج الكراوسي لتربية الإنسان باعتباره القاعدة التي لا غنى عنها في إصلاح المجتمع. وكان مؤسسو المؤسسة يثمنون دعوى التربية أكثر من الدعاية لنظرية معينة. ومن بين تلاميذ المؤسسة نجد كتّاباً وشعراء وفلاسفة مثل ليوبولدا آلاس (كلارين) والأخوة ماشادو وخوان رامون خيميناز بيو باروخا وأنامونو إي أورتيغا إي غاسي الذين طبعوا بعمق ثقافة إسبانيا بعملهم. وهكذا أمكن لتأثير الفكر الكراوسي الذي أصبح رؤية للعالم خلقية تحقّقت في حياة الأفراد وامتدت إلى القرن العشرين (ص ٣٧٦).

٤ ـ ٣ التلقي الإسباني لفلسفة القانون الهيغلية

كان سهم هيغل في إسبانيا خلافاً لكراوس تلقياً بالأولى تقليدياً، كما إن معرفة (الأسبان) بهيغل كانت تغتذي مثلها مثل معرفتـ (هم) بكنط وفيشته وشلنغ من الكتابات الفرنسية لمدرسة كوزان، ولكن لاحقاً أثارت فلسفة القانون التي لهيغل خاصة اهتماماً كبيراً، وكان ذلك في الحقيقة باعتبارها أداةً ضد النفعية المسيطرة، وكان مركز انتشارها جامعة إشبيلية، ويمكن أن نقسم تأثير هيغل في إسبانيا إلى ثلاث مراحل: أولى المراحل في منتصف العقد الخامس من القرن التاسع عشر وتخص تلقيه من قبل مثقفي إشبيلية. والثانية كانت ذات الحيوية الأقوى تطابق السنوات الست الأخيرة من زمن الثورة والثالثة والأخيرة من القرن التاسع عشر بلغت الهيغلية (في إسبانيا) رويداً رويداً إلى نهايتها.

وما يصحّ على كنط وغيره من المثاليين الألمان يصحّ كذلك على انتشار فلسفة هيغل: فإصلاح المدرسة «بيدال» من ١٨٤٥ كانت شرط

هذا الانتشار، وقد كان نيكولا ماريا ريفيرو الأول الذي أدخل الفلسفة الألمانية الحديثة بفضل سلسلة دروسه **حول فلسفة القانون** سنة ١٨٥٠ في جامعة إشبيلية، وفي الحين نفسه أدرك خوسيه كونتيرو إي راميراز (١٧٩١ ـ ١٨٥٧) استناداً إلى عمل فلم في السنوات ١٨٥١ ـ ١٨٥٧ في المقام الأول فلسفة هيغل، فأثار بذلك انتباهاً كبيراً، وفي إشبيلية استقر تقليد شفوي لشرح فلسفة القانون الألمانية وبخاصة فلسفة القانون الهيغلية، وفي هذا السياق ادعى دييغو ألفاراز غونزالس (١٨٢٦ ـ ١٨٦٥) تلميذ كونتيرو لأول مرة ضرورة تطبيق الجدل الهيغلي سواء على القانون أو على تأويل تاريخ إسبانيا. وكان فرانسيسكو اسكوديرو إي بيروسو (١٨٢٨ ـ ١٨٧٤) ممثلاً آخر لفلسفة هيغل في إشبيلية والذي كان من بين الهيغليين ممثلاً لموقف جمهوري جذري، الموقف الذي مارسه كذلك باعتباره عضواً في الحزب الجمهوري. وبعد موته أصبح تلميذه أنطونيو بينيتز دو لوغو (١٨٤١ ـ ١٨٩٧) الشخصية الأهم في نشر الفلسفة الهيغلية. وكان مركز الثقل عند لوغو التاريخ والقانون وكتاباه الرئيسان هما: الأول هو كتاب **الخاصية العامة للقانون في القرن التاسع عشر** (كاراكتار جينيرالي دال ديريك أن أل زيجلو ١٩) سنة ١٨٦٢ والثاني كتاب **فلسفة القانون** (فيلوسوفيا دال ديريكو أو استيديو فونداموتتال دال ميسمو سيجون لا دوكترينا دو هيغل بريسديدو دو أونا انترودوكثيون جينيرال سوبري لوس سيستيماس فيلوسوفيا ماس إمبورتنتاس دو لا أبوكا مودارنا) سنة ١٨٧٢، والعمل الثاني ألّفه لوغو بقصد أن يجعل فلسفة هيغل قابلةً للفهم من قبل الإسبان بلسانهم، وفي مدخله التاريخي الفلسفي اهتم من بين ما اهتم به بفلسفات القانون التي لفولف، وكنط، وفيشته، وشلنغ، والمهم بالنسبة إليه كان كذلك التمييز بوضوح بين هيغل وكراوس. وقد كان لوغو يريد أن يقدم الهيغلية الإسبانية الأكثر تناسقاً وتطوراً من خلال موقفه الفلسفي الهيغلي الأرثوذكسي والسياسي الليبرالي الأول في إسبانيا، وهو الذي قرأ كلّ ما ظهر من أعمال هيغل مباشرة في ترجمات فيرا الفرنسية ونوفالي الإيطالية.

والمثقفان والسياسيان الآخران اللذان يستحقّان الذكر واللذان كانا في هذه الفترة قد استدعيا فكر هيغل للاستناد إليه وقاما بدور مهم في سنوات الجمهورية الست هما فرانسيسكو بي إي مارجال (١٨٢٤ ـ ١٩٠٢) وإيميليو

كاستيلار (١٨٣٢ ـ ١٨٩٩) وكانت هيغليتهما بالأحرى هيغليةً من طبيعة خطابية أكثر من كونها مؤسسةً على دراسة مضمونية لفكر هيغل.

وبعد سقوط الجمهورية وإذ خسر الكراوسيون سلطتهم السياسية وكراسيهم التعليمية، أمكن للهيغليين الذين كانوا في خدمة استعادة الملكية أن يصبحوا مؤثرين، من ذلك خاصةً أنطونيو ماريا فابي إي اسكودورو (١٨٣٤ ـ ١٨٩٩) ورافاييل مونتورو أي فالداس (١٨٣٣ ـ ١٨٥٢) الممثلان المهمان الأخيران للهيغلية في إسبانيا ذلك الحين. فاسكودور فسّر تحليله للمادية الموجّه ضد الوضعانية (اكزاماندال ماتيرياليسمو مودارنو ١٨٧٥) في حدود كون مثالية هيغل المطلقة ليست ملائمةً للمسيحية فحسب بل هي حسب رأيه مما لا غِنى للمسيحية عنها. وفي كتابه حول **وضعية نظرية القانون (استادو اكتوال دولا سياسيادال ديريكو** سنة ١٨٧٩) حرّر فلسفته القانونية الهيغلية من خلال درس الأسرة والدولة اللتين يعتبرهما تحديدين أدنيين تابعين للفكرة المطلقة. كما إن رافاييل مونتورو الكوبي الذي زار فرنسا وإيطاليا وإنكلترا وحصل على تكوين متين في الإنسانيات (الآداب والفلسفة والتاريخ) قبل أن ينزل في مدريد كان يمثّل نظرةً محافظةً لفلسفة القانون الهغيلية. ومن خلال هيغل كان كذلك مطلعاً على كنط وفيشته وشلنغ كما يبين ذلك كتابه **الحركة الفكرية في ألمانيا** (الموفيمانتو انتالاكتوال آن المانيا ١٨٧٥) لكنه كان كذلك مطلعاً على فكر هامان الذي خصه بمنوغرافيته التي عنوانها متصوف ألماني: **خوان خرجو هامان** سنة ١٨٧٦.

ولم تتمكّن الفلسفية الهيغلية من النفاذ خارج دائرة القانون في إسبانيا، ولم يترك لها انتصار الوضعانية والكنطية المحدثة أي تأثير عام آخر.

٤ ـ ٤ الوضعانية الكراوسية

لكنّ الأمر مختلف شديد الاختلاف بالنسبة إلى الكراوسية: فقد استطاعت هذه الفلسفة أن تستمر في تطوّر إلى وضعانية كراوسية، بنت ميثاقاً بين التجريبية والمثالية من دون أن تريد التخلي عن مبادئ مذهب كرواس. وكان نيكولاس سالميرون أول ممثل لهذا الخط الفكري وقد

تبيّن ذلك في مقدمته (ص ٣٧٧) لكتاب **هرمينيجيلدو جينر دو لوس ريوس الفلسفة والفن** سنة ١٨٧٨ بوصفه قائلاً بالمنهج التجريبي متعاملاً مع وجه تأملي، وكان هذا الميثاق بالذات بين التجربة والتأمل العلامة المميزة للوضعانية الكراوسية، وحسب سالميرون فإن علم النفس الفزيولوجي هو العلم الملائم لهذه المنهجية أفضل ملاءمة، وذلك لأنه قادر على تجاوز ثنائية الجسد والروح واللاواعي والواعي والفصل المجرد بين ما يقبل الإدراك والمثالي. وقد كان أوربانوا غونزالس سيرانو (١٨٤٨ ـ ١٩٠٤) ممثلاً آخر لهذا التيار الممثّل للوضعانية بمنظور خلقي، وأفضل أعمال هذا المؤلّف تتعلّق بعلم الاجتماع وعلم النفس، وهو يطلب الصلح بين العقل والتجربة وبين الفكر الاستنتاجي والوقائع التجريبية ويميل إلى تصوّر لواقع فزيولوجي ونفسي طبيعي.

ونجد موقفاً كراوسياً وضعانياً أخيراً عند خوليان باستايرو (١٨٧٠ ـ ١٩٤٠) الذي حاول تفسير الواقع تفسيراً نسقياً اعتماداً على ميثاق بين مقاطع من المادية العملية الوضعانية والميتافيزيقا الكراوسية، واهتمّ كذلك بالكنطية المحدثة. وفي الجملة فإنّه يمكننا ختم الحساب بالقول إن الوضعانية الكراوسية قد أدّت قبل كل شيء دوراً مهماً في إسبانيا بما أدخلته من علوم اجتماعية.

إنّ المثقّف الإسباني الأهمّ في القرن العشرين والذي جادل الفكر الألماني بصورة دائمة هو خوسيه أورتيغا إي غاسي (١٨٨٣ ـ ١٩٥٥). وقد كان تلميذاً لهرمن كوهن في ماربور ودرس الميتافيزيقا بين سنتي ١٩١٠ و١٩٣٦ في مدريد، فأسّس هناك كذلك مجلة هي **مجلة الغرب** الأداة الأهم في نشر الثقافة الأوروبية في إسبانيا. وفلسفته المتأثرة بغوته ونيتشه من بين غيرهما تتأسّس على فكرة عقل إحيائي (راسيوفيتاليسمو) يقابل في آن العقل الميتافيزيقي والعقل الوضعاني.

إن البحث الفلسفي قد عانى الكثير تحت نظام فرانكو الفاشي، ولم تفتح إمكانات جديدةً للدراسات الفلسفية وكذلك للمثالية الألمانية إلا بعد سقوط هذا النظام وبسرعة تحقّق تقليد مزدهر لدراسات ذات كفاءة.

ماتيو ف. دالفونسو

٥ ـ تلقيات المثالية الألمانية في بولونيا[٥]

٥ ـ ١ كنط

يمكن أن نتابع الاهتمام بالثقافة الفلسفية في ألمانيا بعيداً في الماضي، إلا أنه لم يكن قط بقوة ما أصبح عليه في القرن التاسع عشر وخاصةً في ثلاثينياته وأربعينياته، ومع ذلك فقبل ذلك ومنذ السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر كانت كتابات كنط في فلسفة التاريخ وفي السياسة خاصّةً، قد جلبت انتباه الفلاسفة البولونيين والعلماء. والأول الذي عمل الكثير من أجل نشر الفلسفة الكنطية في بولونيا كان جوزف سزانيافسكي (١٦٤٨ ـ ١٧٦٤). ففي دراسته **ما الفلسفة (كو تو ياست فيلوسوفيا)** أكّد أن جلّ فلسفة كنط يكمن في مفهوم العقل، وهو ما فعله كنط بقوة سواء في الفلسفة النظرية أو في الفلسفة العملية، وقد ختم كنط بفلسفته التي يقابلها بالميتافيزيقا الخصومة بين الدغمائية والشكاكية، وعنده أنه بذلك قد وضع الأسس لنقد قدرة المعرفة الإنسانية. كما كان هونو ورونسكي (١٧٧٨ ـ ١٨٥٣) متصلاً بإرث الأفكار للفلسفة الألمانية[٦]، وقد واكب تلقّي فلسفته عهد الازدهار لـ «لفلسفة القومية» في بولونيا والنزعة التبشيرية لميكيفيكز. وكان إنتاجه الفلسفي قد بدأ سنة ١٨٠٣ بعمل حول فلسفة كنط نشر باللغة الفرنسية. وفيه قبل بالأطروحة الكنطية القائلة إن المعرفة لا تتبع فيها الذات الموضوع بل العكس. لكنه ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه كنط الذي يعيب عليه الخلط بين الصور القبلية للمعرفة والصور الذاتية لعقلنا. وورونسكي يعني أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الكون ولا وجود لجرف فاصل بين عالم الظاهرات وعالم الباطنات (النومان). وقد اكتشف ورونسكي في الكنطية توق العقل إلى اللامشروط إلى شرط كل الشروط وكذلك إلى المطلق. إلا أن الفكرة بالنسبة إلى كنط كانت مجرد فكرة تنظيمية ودليل طريق بالنسبة إلى التجربة من دون قيمة موضوعية في حين أن ورونسكي جعل المطلق بالذات منطلق فلسفته.

---

(٥) Der folgenden Darstellung liegen in überarbeiteter und gekürzter Form Ausführugngen in Potepa/Schrader 2002 zugrunde.

(٦) Vgl. Walicki, 1983, s.22-31

وقد سمّى ورونسكي نسقه للمطلق استعارةً من كنط «فلسفة متعالية». والتعبير القوي لتأثير كنط على ورونسكي يحصل في ما يتصل بنظرته للحدس العقلي. فهو يحيل إلى مفهوم «عقل النماذج» عند كنط الذي يربط الحدس الحسي (ص ٣٧٨) بالمعرفة المفهومية (العقلية). ومثل هذا الحدس العقلي الذي يربط «الإدراك الحسي» للموجود بالمعرفة العقلية لشروط الإمكان في فعل المعرفة أدّى إلى تجاوز جذري لعدم التجانس بين الوجود والعلم. زرونسكي أدرك بخلاف كنط وبالاتفاق مع شلنغ أن المطلق ليس مفهوماً حدّياً بعيداً عن متناول العقل بل هو بالأحرى على قناعة بأن العقل ـ من حيث هو قدرةٌ يتّحد فيه فعل التعقّل وفعل الحدس الحسي ـ بوسعه أن ينفذ إلى المطلق.

إن الكثير من الفلاسفة البولونيين يصلون فكرهم بأفكار كنط ليستعملوا سلاح النقد في حربهم على فلسفة التنوير والتجريبية والحتمية. ومن ناحية ثانية أخضع يان سنياداكي (١٧٥٦ ـ ١٨٣٠) وهو فلكي معروف وفيلسوف البرنامج الكنطي لنقد حاد. فهو يعيب على كنط إهماله التام للتجربة في المعرفة العلمية ويرفض في الفلسفة كل شكل من أشكال القبلية والتأمل لأنّه يؤدّي إلى الميتافيزيقا التي تستند إلى الدين.

٥ ـ ٢ هيغل

لم يكتف الفلاسفة البولونيون بمحاولة الارتباط بفلسفة كنط فحسب، ففي أربعينيات القرن التاسع عشر التي كانت في بولونيا حقبة ازدهار للحياة الروحية شغلت فلسفة المثالية الألمانية المركز من الاهتمام الفلسفي، وفي هذه الفترة تمتع هيغل خاصةً بشهرة كبيرة، فكان له في بولونيا معارضون ومؤيدون، وقد نمت فلسفة الدوق أوغست فون سيزكوفسكي في جدال مع التصوّر التاريخي الجدلي لهيغل، ونجد من بين الفلاسفة الهيغليين الآخرين كارول ترنتوفسكي وكارل ليبالت باعتبارهما مفكريْن ممتازيْن. ومن المعارضين المهمين لهيغل يمكن أن نعد آدم ميكيفيتز الشاعر البولوني الرومانسي الأهم. فهو يعيب على هيغل تأليه الأفكار المجردة والاقتصار على تفسير الواقع، وهو يثمّن من بين الفلاسفة الألمان بالصورة الأهم شلنغ بوصفه ناقداً لهيغل ومبدعاً لفلسفة التجلّي.

فإذا درسنا تلقّي الفلسفة الألمانية في بولونيا فإنّه يكون من المهم ألّا يقتصر على علاقات البولونيين المباشرة مع الفلسفة الألمانية بل لا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار العلاقات الاجتماعية السياسية التي بلغ فيها هذا التلقي تمّه. فقلّما كان مطلوب المتلقّين مقتصراً على الصلة بالأرثوذكسية الفلسفية، وإنّما كان تلقّي الفلسفة الألمانية (وكذلك الفرنسية) على صلة بتحولاتها الشكلية؛ فوضعية بولونيا التاريخيّة حوالى نهاية القرن الثامن عشر كانت وضعية هشّة، فالبلاد فقدت حريتها، وبعد التقسيم الثالث في سنة ١٧٩٥ بين روسيا والنمسا وبروسيا لم تعد بولونيا موجودة بوصفها دولةً مستقلةً لكنّها بقيت حيّةً باعتبارها أمةً أوروبيةً وكان لها تأثير على الثقافة والسياسة الأوروبيتين. وبعد مؤتمر فيانا تمكن كونغرس بولونيا من خلال اتحاد شخصي مع روسيا القيصرية إلى نوع من الاستقلال المحدود.

كان الكثير من البولونيين غير مرتاحين لوضعيتهم السياسية فنظموا في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٣٠ انتفاضةً ضد روسيا. وكانت للهزيمة تأثيرات قوية على تشكيل الحياة الروحية، فكانت مصدراً لنشأة تصوّرات فلسفيّة سياسية وأفكار دينية، والشعر الرومانسي العظيم، وكانت العلامة المميزة لهذه الحركة الروحية في حياة الأمة الأمل في تحوّل تام للوضعيّة الاجتماعية السياسية، فبعض الفلاسفة مثل سيزكوفسكي ترنتوفسكي وليبالت والشعراء، مثل: ميكيفيكز، وسلوفاكي، ونورفيد يربطون صلة في أعمالهم بالأفكار الفلسفيّة الدينية التي يقع فيها الاعتراف لبولونيا بدور في التاريخ العالمي، وقد اعتبرت في نظرتهم الإنسانية غاية: الحرية العامة وأخوة البشر والأمم، وبفضل مذهب في النجاة يضفي على ألم الأمة معنى، وفي ذلك طوّر المثقّفون البولونيون فكرة العدالة الإلهية أو نظرية التنزيه يعتبر الشر بمقتضاها وعلى أسس لاهوتية أمراً ضرورياً. وقد قورن انحطاط بولونيا بموت المسيح ومن ثَمّ فقد بدا شرط النجاة العامة للرايخ الثالث للشلياستيين[٧]. فكانت المعركة من أجل الاستقلال الوطني مرتبطةً بالأهداف الإنسانية وبفضل مشاركتها النشطة في حركات تحرير شعوب

(٧) Vgl. Kuderowics, 1988, s. 67-76.

أخرى قامت بولونيا بمعركة استقلالها الذاتي. وقد أثيرت الدعوة إلى العدل التاريخي العالمي في موقف تغلب عليه الصبغة الدينية، وهي دعوة لم تكن مقصورة على تعويض ما حاق بالشعب من ظلم بل كان ينبغي كذلك أن يحقّق مملكة الرب في الأرض.

ومفكّر العصر الوحيد الذي رفض فكرة دور بولوني خاص على أساس ما عانت منه من آلام، هو الشاعر الرومانسي كاميل نورووند، لكنّه يغيب على كتاب رومانسيين آخرين مثل ميكفيكز وسولفاكي وكازنيكس (قولهم بـ) الوهم الوطني الكبير لأنّهم حسب رأيه ينسبون إلى الأمة البولونية رسالة تحرير الإنسانية كلها (ص ٣٧٩) فوضعوا لها بذلك مهمةً غير قابلة للتحقيق. وقد نقد نوروود النظرة التبشيرية لـ «سلسلة من التجليات» ثمرتها الأخيرة من المفروض أن تكون (حسب رأي أصحابها) حقبة الروح القدس، وفي هذا عارض نورد سيزكوفسكي كذلك.

وفي تطوّر نظراتهم الخاصة توجّه الفلاسفة البولونيون جوهرياً إلى هيغل ومدرسته. وفي الحقيقة لم يكن ذلك من دون تجاوز المثالية الألمانية ـ وغالباً ما يكون هذا التجاوز بأفكار اليتوبيين والمصلحين الاجتماعيين الفرنسيين من جنس أتباع سان سيمون وفورييه. ولم تتأسّس غالبية النظرات التاريخيّة لثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته في بولونيا إلا بالاستناد إلى طريق نفاذ هذين التيارين المتقابلين فيها.

٥ ـ ٣ فلاسفة الفعل البولونيون[٨]

من بين فلاسفة الفعل ـ ولهم ما يطابقهم في مدرسة الهيغلية الألمانية وفلسفتها للفعل ـ نعد ترنتوفسكي الشخصيّة الأهم. فقد أراد أن يبني أوّل نسق فلسفي «وطني» حتى يتمكّن بفضله من تقريب الشعب البولوني من أوروبا ومساعدته في تعبيد طريقه إلى الحرية. وبعد الهزيمة النكراء لانتفاضة تشرين الثاني/ نوفمبر سنة١٨٣١ وبعد دراسته الفلسفة في فرايبور تخرج سنة ١٨٣٧ فنال الدكتوراه حول موضوع **أسس الفلسفة**

---

(٨) Die allgemeine Charakteristierung der Philosophie der Tat» und der Philosophie von Bronisfiaw Trentowski, Henryk Kaminiskin und Edward Dembowski verdanke ich Walicki 1983, s. 72-99, und Walicki 1970, s. V-CXVII.

الكونية. وفي سنة ١٨٣٨ نال شهادة الأهلية في البحث بجامعة فرايبور ودرّس بصفة المساعد الحر دورساً حول المنطق والفلسفة الطبيعية واللاهوت التأمّلي.

يرى مؤلّف **الأسس** أن روح الفلسفة الألمانية في أعمق أعماقها عبر عن نفسه في الإصلاح (الديني)، وأنّه كان في عصره العبارة الأتمّ عن العصور الحديثة التي سمت فيها البشرية إلى مرحلة الإنسان الإلهي. وتتمثّل رسالة الشعب الألماني في تربية الشعب الذي يتفوّق على جميع الشعوب الأخرى وحتى على الشعب الفرنسي. وفي الحقيقة فإن ترنتوفسكي لم يكن من الفلاسفة البولونيين التلميذ الأكثر ولاءً لهيغل إلا أنه كان يشارك هيغل نظرته القائلة إن البروتستنتية تمثّل الشكل الأسمى للوعي الديني وعبارة التوق إلى استقلال العقل وإلى التشكل العقلي للعلاقات الاجتماعية. وترتبط فلسفة ترنتوفسكي النظرة الهيغلية لتاريخ الفلسفة النظرة التي تؤسّس التقدّم على التجاوز الجدلي لمناظير الفلسفات المتوالية. إلا أنّه بخلاف ما يقول به هيغل الذي أراد أن يوحّد بين المتناقضين في تأليف واحد ذهب ترنتوفسكي إلى القول إن طرفي المقابلة في الثالوث الجدلي لا يتمّ تجاوزها من حيث نوعها واختلافها بل هي تظلّ قائمة.

إنّ الأطروحة الأساسية في فلسفة ترنتوفسكي تتمثّل في فكرة حضور الرب المحايث في العالم وصلة الرب بالإنسان، وقد اقترب ترنتوفسكي في عمله الألماني من نظرة شلنغ الذي يرى أن المطلق يتطوّر مع الزمان وأن هذا التطوّر الذي هو علم المطلق بذاته يستند إلى الوساطة الإنسانية. وهو يثير مسألة أن الله لا يعرف ذاته إلا بتوسط الإنسان. والإنسان لا يعرف نفسه إلا بتوسط الله، وهذه الدرجات المختلفة من العلم بالذات تظهر في الأنساق الفلسفة. والفلسفة عنده هي التجلي المتوالي للرب. إن وحدة الوجود التي تؤدي إلى ظاهر من التوحيد بين الرب «جملة العالم الكلية» تفقد فردية الإنسان استقلالها. لذلك فإن ترنتوفسكي يرفضها ويتماهى مع الحركة الأيديولوجية لفكر اليسار الهيغلي الذي يتوق إلى إعادة الاعتبار إلى الفرد وتلك الحقوق العينية التي فقدت في الأنساق المثالية في فكرة مطلق شامل كل شيء. إن الإنسانية ـ هكذا تقول

أطروحته ـ تقترب من الهدف المتمثّل في صيرورتها واعيةً برسالتها، إن هدف التطوّر التاريخي سواء كان ذلك متعلقاً بتمام الفرد أو كذلك بتطوّر الإنسانية التاريخي هو في الحقيقة سمو الإنسانية لتصبح الإله الإنسان. وعملية صيرورة الإله إنساناً يفسرها المؤلف بصورة مماثلة لتأويل سيزكوفسكي في «شوفانا» باعتبارها الفرد المشكل بوعي لعلاقاته الاجتماعية من حيث هي عملية تحرر الفرد والتشكيل العقلي للعلاقات الاجتماعية. وكان الفيلسوف يعتقد أن روح العصر يتقدّم وأن مملكة الرب على الأرض ستتحقّق قريباً.

وفي حين يجادل الناس في هيغلية ترنتوفسكي فإن فيلسوفاً آخر من هذا العصر هو إدوارد دمبوسكي من بين فلاسفة الفعل ينتسب إلى تابعي هيغل المقتنعين بمذهبه. ولم يكن يريد بمفهوم «الفعل» تجاوز نسق هيغل كما فعل سيزكوفسكي حتى يحوّل الفلسفة إلى الواقع. فـ «الفعل» لا يعني بالنسبة إليه التجاوز من حيث هو تأسيس لحقبة تاريخية جديدة بل هو التحقّق التام للفلسفة في إطار العمل الثوري.

إن موقف دمبوفسكي الفلسفي يمكن معرفته بفضل عناصر محدّدة كانت مميّزةً للفلسفة البولونية في ذلك العصر. فمثله مثل الفلاسفة البولونيّين الآخرين القائلين بفلسفة «الفعل» كان دمبوسكي يحاول إعادة تشكيل تاريخانية هيغل الجدلية (٣٨٠) بصورة خاصة به، بحيث إنه يرد توسط اللحظة المنفيّة في الثلاثية الجدلية، لكنه يبين بخلاف آخرين أن ما تسلموه في ممارستهم من الخطأ فهمه على أنه تأليف بل إن حقيقة المستقبل تظهر في الواقع من خلال صراع المتناقضين في النفي وتقدّم التاريخ يستند إلى صراع المتناقضين. والمحاولات التي تسعى إلى تهدئة الصراع تبطئ التقدّم، لذلك نال دمبوفسكي هجومات مرة من قبل الليبراليين في المقام الأول أولئك الذين يخدمون معارضي التقدّم بما يميلون إليه من إضعاف تلفيقي للمبادئ، وقد انحاز هو ذاته إلى علاج ثوري للصراعات الاجتماعية، وعمل دمبوفسكي الأكثر نضجاً والذي يعرض فلسفته وخاصّةً رؤاه المتعلّقة ببولونيا هو **موجز الكتابات البولونية** ١٨٤٥.

كما ينتسب إلى فلسفة الفعل البولونية عمل هنريك كمنسكين نذكر منه باعتباره الأهم **فلسفة الاقتصاد المادي** (١٨٤٣ ـ ١٨٤٥). وقد عرض

في معارضة لا لبس فيها لنظرة هيغل للمطلق بناء نظرية في المطلق حاصراً إياها في «وجود الإنسان». فالمطلق ليس قابلاً للمعرفة بواسطة العقل، والإنسان لا يوجد خارج وجود الطبيعة التي ينتسب إليها بوصفه ذاتاً حسيةً ومتقبلاً وخاضعاً لقوانينها. لكن الإنسان له القدرة بالفعل الخلّاق على تجاوز الطبيعة وتخطّي مقاومتها، وبفعل تجاوزه للطبيعة فإنّه يصل إلى الوجود المطلق. ومبدأ الخلق الإنساني مبدأ معارض للطبيعة وهو أصلي ومطلق، وتمثل الطبيعة مادة الخلق الإنساني والقدرة الإبداعية الإنسانية امتداداً للإبداعية الكونية، إن قدرة الإنسان الإبداعيّة تشهد على حريته التي لا ينبغي تصوّرها إرادوية إذ إن الإبداعية الإنسانية المستندة إلى الحرية تخضع لإرغامات العقل وقوانينه الضرورية. ولا وجود لقوانين يمكن أن ترغم الإنسان من خارجه بل إن ما يخضع له الإبداع الإنساني كله هو القوانين المحايثة في الإنسان نفسه قوانين التقدم. وهو يرفض في نظريته النظرة المثالية للفعل التي يراها معارضةً للفعل الواقعي الذي يسيطر الإنسان به على المادة فيخضعها لسلطان العقل الإنساني. إن العلم الذي له صلة بـ «تحويل الفكرة إلى مادة» وبمعركة الإنسان مع الطبيعة وبقوانين التقدّم وبخلق الإنسان لذاته في التاريخ هو الاقتصاد المادي (الاقتصاد السياسي) باعتباره تاج الفلسفة، إنه العلم الذي يمكّن من نقل العلم إلى حياة المجتمع.

وفي حين اختار دمبوسكي مثال الاشتراكية الأعلى وحاول أن يصل مثال الاشتراكية الفرنسية الأعلى بجدلية هيغل المؤولة تأويلاً ثورياً اختار كامينسكين المستقبل المثال الأعلى الاشتراكي. لكنّه بالمقابل مع دمبوسكي حاول أن يتجاوز الطابع اليتوبي للفكرة الاشتراكية في صلتها بوضعية بولونيا. وفي الوقت نفسه فإنه نطق باسم ضرورة العلاقات الرأسمالية وتقدّميتها بالرغم من أنّه قدّم تحليلاً ملائماً لتناقضات التطور الرأسمالي، تناقضاته التي تعتمد على استغلال الإنسان بتوسط دعائم أخرى. وكانت قناعته بالطابع اللااجتماعي لهذه الظاهرة في مجرى العمل الاجتماعي فإنه قد خفّف لاحقاً من ذلك ما دام قد طلب الانتقال إلى مثل هذا النظام الاجتماعي الذي لن يوجد فيه استغلال للعمل ناتج عن دوافع عمل ذي مصالح مادية بالدعوة إلى التوجه نحو توزيع الثروة بحسب الحاجات.

والسبيل لبلوغ مثل هذه الوضعية المثالية تصوّرها كامينسكي عمليةً تطوّريةً من دون إرهاب ثوري.

كل فلاسفة الفعل البولونيين وقفوا ضد الطابع التأملي لنظرية هيغل وعوّضوها بواسطة الحركيّة المستعارة من الفلسفة الاجتماعية الفرنسية. وفي الوقت نفسه ارتبطوا بالقناعة في ملكية العلم المتجلي من مجرى التاريخ باعتباره تراثاً فكرياً تبشيرياً. إلا أن الآمال البولونية تبخّرت بمجرى الزمن الآمال في الحصول على الاستقلال. وبعد فشل الانتفاضة الشعبية لسنة ١٨٤٨ زالت الفكرة الفلسفيّة الرومانسية حول مملكة الرب على الأرض.

٥ ـ ٤ أوغست فون سيزكوفسكي

ينتسب سيزكوفسكي إلى الفلاسفة البولونيين في القرن التاسع، وتأثيره لم يقتصر على الفلسفة البولونية بل هو شمل كل الفكر الأوروبي، فعمله يمكن أولاً أن ينظر إليه في سياق سقوط الفلسفة الهيغلية، وثانياً في صلة بالنزعة التبشيرية البولونية. وكان الاهتمام المعاصر بكتاباته خارج بولونيا مقصوراً على كتابه **مقدمة في كتابة التاريخ** سنة ١٨٣٨. أما كتابه غير التام الذي ألفه باللغة البولونية سنة ١٨٤٨ من دون اسم المؤلف بعنوان **الرب أبونا** فإنه علمه الأساس ولم يكن معروفاً (ص ٣٨١).

(نشر سيزكوفسكي أفكاره الأساسية لتطوير التاريخ بالألمانية سنة ١٨٣٨ لكن النشرة الألمانية الكاملة لعمله الرئيس الله أبونا لم تصدر إلا سنة ١٩٩٦). كما إن سيزكوفسي يعتبر مفكراً ذا منزلة رفيعة[٩]. ففي بولونيا وكذلك في روسيا تلقّت الدوائر الفلسفية المتعاطفة مع اليسار الهيغلي كتابه **المقدمة** بكل الرضا.

إنّ فلسفة الفعل التي نشرها سيزكوفسكي أصبحت مباشرةً موضعاً من مواضع فكر اليسار الهيغلي. ففي سنة ١٨٤٠ أعلن أ. روجه في «حولية هاله» عن تجاوز الفلسفة الهيغلية بفضل فلسفة فعل ثورية وفي سنة ١٨٤١ زعم م. هاس في دعوة لصالح **المقدمة** أن اليسار الهيغلي قد

(٩) Vgl. Garewicz, 1999, s. 94. Vgl Liebich, 1979.

حقّق بعد مجازه من فلسفة الماضي إلى فلسفة الفعل. وأهمية العمل «لا تتمثل في كون ما توصل إليه من صوغ لفكرة «الفعل» و«المجاز من الفلسفة إلى الحياة» فحسب بل في فكرة إعادة الاعتبار لحقوق «الفرد» والدفاع المادح عن الشعور والإرادة التي اعتبرت مضادة للعقلانية وأخيراً عن الفكر الفرضي المتوجّه نحو المستقبل. إلا أن سيزكوفسكي طوّر هذه الأفكار في اتجاه آخر غير اتجاه اليسار الهيغلي اتجاه كانت قطيعته مع الدين دائماً أكثر جذرية وميله إلى الرؤى المادية أكثر وضوحاً»(١٠).

وضع سيزكوفسكي في (كتابه) **المقدمة** نظرة هيغل للتاريخ موضع مساءلة. وكان مفاد اعتراضه الرئيس أن هيغل لم يعالج خاصّةً إلا الماضي ومن ثَمّ ففكره التاريخي لم يسم إلا إلى جزء من تاريخ الإنسان وغضّ الطرف عن المستقبل واضعاً إيّاه بين قوسي تأملاته المجردة(١١)، فلا البعد الميثولوجي ولا التاريخ التوراتي بالمنتسبين إلى دائرة التاريخ عند هيغل، ومن ثَمّ فالشعوب التي ليس لها دولة والقبائل تعدّ عنده عديمة التاريخ، وبإيجاز فإن نظرة هيغل للتاريخ يعتبرها ذات مركزية أوروبية. لكن التاريخ عند سيزكوفسكي لا يشمل ما يستطيع الإنسان تصوّره بالعقل فحسب بل كذلك حاجات الإنسان الروحية والبدنية كلّها وكل تعيّن شخصي وفردي ينمو التاريخ بفضله؛ لذلك فلا ينبغي للتاريخ أن يقتصر على الحياة السياسية، وبهذا المعنى طوّر سيزكوفسكي «فلسفة تاريخ طبيعي للتاريخ»(١٢) أعني «المقولات الطبيعية لتاريخ العالم مثل هردر في الأنثروبولوجيا الثقافية»(١٣).

يميّز سيزوفسكي بين الوضعية الطبيعية القديمة وتلك الوضعية الطبيعية الفرضية التي حلم بها فلاسفة القرن الثامن عشر. إنه يعينها باعتبارها «الوضعية الفعلية لحياة البشرية البدوية (. . .) وباعتبارها وضعية الإنسانية المباشرة والانفعالية والتابعة في شكل العلاقات التي حدّدتها الطبيعة (. . .) بالرغم من تروحنها المتنامي على جميع درجات العالم

---

(١٠) Walikcki, 1973, s. 35.

(١١) Vgl. Eidam, 1996.

(١٢) Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), s. 65.

(١٣) Bubner, Einleitung in: *Prolegomena zur Historiosophie*, s. XI.

القديم»[١٤]. فالإنسانية كانت مدينةً (بوجودها) «لمادة الطبيعة» ولم تكن الفرديات الخلقية قد وجدت، وحتى اليونان فإنّهم لم يكن لهم أي حرية حقيقية. ولم تسقط الوضعية الطبيعية بصورة نهائيّة لا رجعة فيها إلا مع المسيحية التي جاءت بـ «وضعية إيمان جديدة وضعية اللطف الإلهي وحياة الإنسان الباطنية»[١٥]. فانتقلت روح الإنسان من واقعية العالم القديم إلى دائرة المثالي الخالص ووضعت نفسها في تناقض مع الوضعية الطبيعية التي تجاوزتها فتركتها خلفها[١٦]. إن العلاقة بين الحقبة المتقدّمة على المسيحية وحقبة المسيحية بين العصر القديم والعصر الحديث تمثّل عند سيزكوفسكي علاقة الموضوعة ونقيض الموضوعة والتأليف بينهما هو مهمة المستقبل، إن حقبة المسيحيّة تقبل الوصف المميّز بالتقدّم والإدبار وبالثنائية بين الله والعالم وبين النفس والحياة، إنّها حقبة العذاب العظيم للجنس البشري، وفيها في الحقيقة تخلّق مفهوم الحرية من باطن الروح. لكن ذلك لم يضمن أن «تقرير المصير الذاتي قد تحقق فعلاً (. . .) فصار موجوداً في الأعيان (متجاوزاً وجوده في الأذهان)»[١٧].

«إن ما تتطلّبه الحرية الحقيقة ليس مجرد الوجود الإمكاني (بالقوة) بل الوجود بالفعل وليس السلب بل الإيجاب وليس النشاز بل التناغم. إن الفعل المؤسّس للحسم ليس كافياً في الحرية بل إن ما تحتاجه الحرية هو الحياة الحرية العملية التامة والواقع المتناغم. ينبغي أن تكون الحرية فعلاً وليس مجرد نية»[١٨].

والعصر الثالث ينبغي أن يكون حقبة الفعل التي تكون فيها الإرادة سيدةً والشعور والفكر متصالحين كما ينبغي أن يتصالح فيه عصر المسيحية والعصر اليوناني:

«(لا بد) من جعل الحياة الروحية والباطنة للمسيحية قائمةً بفاعلية تامة، ولكن لا ينبغي أن يكون ذلك على حساب العناية بالوجة البدني

---

(١٤) Cieszkowski. *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), s. 101.

(١٥) Ebd., s. 127.

(١٦) Vgl. Ebd., s.128.

(١٧) Ciseszkowski, Vater Unser (1848), Bd. III, s.152.

(١٨) Ebd., s. 153.

والخارجي للحياة بل بالاعتراف بما له من حقوق بفضلها تحلّ في هذا المجال كما في كل المسائل التي حلّت سابقاً (. . .) العناصر المتصارعة من العالم القديم والعالم الحديث فيتم التوحيد بينها»[١٩].

إن الحقبة الثالثة هي المماثلة المتحقّقة بين الإنسان والإله بينه وبين تفكر الإنسان في إنسانيّته، فيستعاض عن التنبؤات والفكر التأملي بفضل الفعل أعني بفضل الممارسة الموالية للنظرية، وبذلك تصل الإنسانية إلى التناغم النهائي[٢٠]. إن المستقبل ينتسب إلى الحقبة الثالثة القريبة حقبة وحدة الإرادة والفعل التي (ص ٣٨٢) يتوسّط فيها العقل وحدتهما المستعادة وحدة التأليف، وبهذا المنظور يبتعد سيزكوفسكي عن هيغل ويتبنّى مفهوم فيشته للفعل «فعل العمل» حتى ينجز المرور من الفلسفة إلى الممارسة إلى فلسفة الفعل وإلى فلسفة المستقبل:

«قد يكون العقل عند هيغل هو الأكثر موضوعيةً ومطلق التجلّي. لكنّه يبقى دائماً مجرد عقل، وهو الأسمى بالنسبة إلى الفلسفة لكنه ليس هو كذلك بالنسبة إلى الروح المطلق من حيث هو روح مطلق. وعلى الإرادة المطلقة أن تسمو إلى مثل هذه السمو من التأمّل كما حصل بعد للعقل، حيث نجد إشارات عميقةً (لسمو الإرادة هذا) عند فيشته في بداية عمله لكنّها تبقى مع ذلك إشارات أياً كانت أهميتها (. . .)»[٢١].

ولا يشارك الإنسان بوصفه فرداً مشاركة فعلية في الحياة الاجتماعية إلا في الحقبة الثالثة، فالشخص باعتباره ذاتاً عضو في المجتمع وليس إنساناً عاماً ومجرداً. والخاصية الاجتماعية هي المستوى الثالث من الحرية المستوى الذي لم يكن فيه القانون والأخلاق إلا درجات إعدادية. والحقبة الثالثة هي كذلك الحقبة التي تسمى حقبة الروح القدس وهي بالنسبة إلى سيزكوفسكي حقبة الفعل حقبة الاجتماعي الذي يتجلّى في التقدّم الاجتماعي والحضاري والعلمي[٢٢].

---

(١٩) Ebd., s.173.

(٢٠) Ebd., s. 140.

(٢١) Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), s.114.

(٢٢) Ebd., s. 158-159.

إن خطاطة سيزكوفسكي لكتابة التاريخ تغتذي في إبداعها سواء من فكر الشلياستيين (أماليريك من باني ويواكيم من فيوري)، أو كذلك من الفكر الألماني (لسنغ وشللر وشلنغ وهيغل) ومن الفكر الفرنسي (فورييه وسان سيمون والسانسيمونيين). فالعملية التاريخية بحسب المنظور الشلياستي تطابق (فكرة) هيغل باعتبارها تمثّل الموضوعة ونقيض الموضوعة والتأليف بينهما أعني نفي النفي. سيزكوفسكي استعار من هيغل فكرة الوعي الشقي ومن شلنغ فكرتي الحقبة المسيحية باعتبارها حقبة اللاتناغم والدين الميثولوجي الحديث الذي وحد حسب رأيه بين المثالية المسيحية والطبعانية اليونانية. أمّا تأثير اليتوبيين الفرنسيين فيظهر من خلال عرض الحقبة الموالية للحقبة المسيحية باعتبارها حقبة الوحدة والتناغم التي أعادت الاعتبار إلى الطبيعة والحاجات البدنية(*)، فقد كتب سيزوفسكي في كتابه **الرب أبونا**:

«يوجد رجلان عظيمان ستضمهم الإنسانية إلى قديسيها بصرف النظر عن أخطائهما هما سان سيمون وفورييه اللذان هما رائدا الإصلاح العظيم»(٢٣).

وكان سيزكوفسكي يتوق إلى إرجاع الرب إلى المحايثة، ففي عمله الرئيس **الله أبونا** جزم بأنّ إعادة إدماج الإنسانية هي في آن خلق التناسق في حياة الرب ذاته، ومع الحقبة الثالثة التي هي حقبة رب البشرية يتمّ تحقق وعد اتحاد الله بالإنسانية:

«وهكذا فنحن نقول هنا إننا لا نقدم شكلاً سياسياً جديداً ولا دستوراً طري الصوغ (...) بل كل التمام بالنسبة إلى كل العلاقات السياسية التي تسمو إلى الوحدة المتناغمة (...) للاشتراك في الروح القدس ومملكة الرب»(٢٤).

إن الأمم تبقى عاجزةً عن تحقيق فكرة السلم الدائمة ما ظلت غير

(*) من اليسير أن نبيّن أن كل هذه المحاولات ليست إلا مساعي لسرقة ثورة الإسلام المتمثّلة في جعل التاريخ الإنساني مسعى فعلياً لتحقيق قيم الدين التي هي عينها قيم العقل الراشد المدرك لحدوده. لكن ذلك لو أقدمنا عليه لاعتبره كثير من السطحيين مجرد رد فعل من جنس بيان فضل العرب على الغرب. لذلك فنحن نكتفي بالمقارنة العلمية الدقيقة في المجالات التي اخترناها للتعليق في الضميمة.

(٢٣) Ebd., Bd.III, s. 180; vgl. Walicki, 1970, s.9-88.

(٢٤) Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), s. 122.

مترابطة دينياً ولم تتكوّن من حيث هي إنسانية[٢٥]. ففي حقبة الروح القدس تنشأ كنيسة كونية للبشرية وبفضلها تتكوّن الإنسانيّة العضوية التي لا تعني إلغاء الشعوب بل ولادتها الجديدة في الروح وهي وحدة التنوع. وقد كتب سيزكوفسكي في كتابه **الرب أبونا** «إن احترام كل أمة واستقلال الشعوب وكذلك حقوق كل إنسان وكذلك الحرية الفردية هي شرط اتحاد الإنسانية»[٢٦].

وقد اختار سيزكوفسكي صف الرؤية الليبرالية للاقتصاد في نظرته إلى مملكة الرب في الأرض الرؤية التي ينبغي أن تستند إلى الملكية الخاصة والضمانات العامة. ومن ثَمّ فهو قد كان شديد البعد عن النزعة اليتوبية وهو يقبل بـ «انجازات الحضارة»، وقد استثنى في رؤيته للتناغم الاجتماعي المستقبلي معركة المصالح. وهو قد وضع الإنسانية في منزلة الذات الواعية والفاعلة للتاريخ في رؤيته التي طوّرها في كتابه **الرب أبونا** في مركز رؤيته لليبرالية الاجتماعية كما تعمل في مجتمع صناعي تمّ إصلاحه. وكان يدافع بصورة حاسمة ضد الثورة واختار صف التقدّم الرأسمالي، وهكذا فهو يعتقد أن تطوّر المجتمع سيؤدّي بالتدريج على طريق الإصلاح المتدرج في الغاية إلى مملكة الرب على الأرض[٢٧]. وفي وصفه للتاريخ نجد المنظور التاريخي (الدنيوي) ممزوجاً دائماً بالمنظور الأخروي. وهو من علامات النزعة الألفية التي هي من ناحية أولى أخروية الفهم للتاريخ، ومن ناحية ثانية نوع خاص من علمنة النظرة الأخروية أعني أنّها تتمثّل في وضع الأمور الأخيرة في ماوراء هذا العالم. يمكن أن يعتبر كتاب العمر لسيزكوفسكي **الرب أبونا** «تنسيقاً فلسفياً فريد نوعه للتبشيرية البولونية»[٢٨].

ماسياج بوتيبا

(ص ٣٨٣).

---

(٢٥) Ebd., s. 69.

(٢٦) Ebd., s. 118.

(٢٧) Waliki, 1973, s. 74.

(٢٨) Ebd., s. 85

٦ ـ التلقّي الباكر لكنط وهيغل في فنلندا[٢٩]

إن تلقّي المثالية الألمانية في فنلندا اقتصرت ـ جوهرياً ـ على تلقّي كنط وهيغل، ويخص ذلك المرحلة الأهم والأقدم من التلقي التي تشمل تقريباً الفترة الممتدة بين ١٧٩٥ و١٨٦٥. والرومانسية التي كانت حوالى بداية القرن التاسع عشر ذات أهمية كبيرة والهيغلية المرتبطة بها لم ينالا إلا القليل من الحظوة في فنلندا.

وفي الزمن الذي كان فيها التأثير في مستواه الأكثر كثافةً كانت السويدية هي اللغة التي تستعملها النخبة المتعلّمة في الطبقات العليا. ومن ثَمّ فهي قد كانت كذلك لغة الفلسفة. وبالرغم من ضم فنلندا إلى روسيا فإن اللغة السويدية بقيت لمدةٍ طويلة لغة الجامعة. ولم يتمّ التعبير عن نزعة قومية فنلندية ومعها المطالبة بثقافة سامية باللغة الفنلندية إلا خلال فترة التلقي الباكر للمثالية الألمانية.

إن التلقّي الباكر وثيق الصلة بالمسألة القومية الفنلندية مع المطالبة بالهوية اللغوية والقومية. ولهذا الأمر صلة خاصة بأول معارض كبير لكنط أعني هنريك غبريال بورتهان الذي كان بوصفه أول من أدخل كتابة التاريخ النقدية التنويرية في فنلندا وله صلة كذلك بذروة الهيغلية الفنلندية أعني يوهان فيلهلم سنالمان الذي كثيراً ما يعتبر فيلسوف فنلندا القومي.

تُعدّ الفترة الممتدة بين ١٧٩٠ وعقد الستينيات من القرن التاسع عشر ذات أهمية كبرى في التاريخ القومي لفنلندا. ففي سنة ١٨٠٩ أصبح البلد الذي كان إلى ذلك الحين جزءاً لا يتجزّأ من المملكة السويدية إمارةً كبرى روسية، لذلك فسنة ١٨٠٩ غالباً ما توصف بكونها بداية التاريخ الخاص بفنلندا[٣٠]، والعلّة في ذلك هي استقلال الدولة الذي نالته فنلندا تحت السيادة الروسية، ونظرياً، كان من المفروض أن يمارس المجلس الوطني السلطة العليا في الإمارة الكبرى لكنّ في الممارسة كان

(٢٩) Dieser Abschnitt wurde gemeinsam mit Vesa Oittinen verfasst; der Teil zur finnisschen Kant-Rezeption basiert auf seinen Forschungen. Die Asuführungen zur Hegel-Rezeption stützten sich weithin auf Forschungen Juha Mnninens.

(٣٠) Ylikangas, 1986, s. 110.

الاستقلال يعمل بصورة سيئة، فخلال السنوات ١٨٠٩ ـ ١٨٦٣ لم يدع المجلس الوطني للاجتماع ولا مرة واحدة، وصاحب السلطة الحقيقي كانت المسؤولية الإدارية السامية («=المندوبية السامية») التي تدين بالولاء للقيصر الروسي[٣١]، كما حصلت تغييرات في وضعية الجامعة، فالجامعة الفنلندية الوحيدة ـ الأكاديمية الملكية ـ كان موقعها منذ ١٦٤٠ في توركو المدينة الأهم في فنلندا خلال الحقبة السويدية. وبعد صعود هلسنكي إلى منزلة العاصمة لإمارة فنلندا الكبيرة سنة ١٨١٢ وبعد احتراق مدينة توركو سنة ١٨٢٧ نقل ما كان حينئذٍ الأكاديمية الملكية لتوركو إلى هلسنكي سنة ١٨٢٨.

وكنط كما هيغل كلاهما تمّ تلقّيه في فنلندا باكراً بصورة جديرة بالملاحظة. ويمكن أن نميّز الحقبة الواصلة بين تسعينيات القرن الثامن عشر وسنة ١٨١٥ تقريباً بعصر التأثير الكنطي. وقد وجدت في المقام الأول معارضة شديدة ضدّ فلسفة كنط التي عرفت في السويد بدايةً من ثمانينيات القرن الثامن عشر. لكن هذه المعارضة لم تدم طويلاً.

لا يمكن أن نحدّد نقطة انطلاق المرحلة الثانية من التلقي عصر الهيغلية في فنلندا تحديداً لا لبس فيه[٣٢]. فبالرغم من أن فكر هيغل كان يُدَرّس منذ عقد العشرينيّات من القرن التاسع عشر في توركو، فإن الهيغلية لم تبدأ بالازدهار إلا في هلسنكي. فحوالى سنة ١٨٤٠ أصبحت الفلسفة في فنلندا هيغلية مباشرة وبصورة بينة بنفسها، إلا أنه مباشرة وبعد فترة قصيرة من بلوغ الذروة بدأت الهيغلية في خمسينيات القرن التاسع عشر في فقدان الثقل الذي كان لها لتترك مكانها للتأثير الإنكليزي.

٦ ـ ١ تلقي كنط الباكر في فنلندا

كانت جامعة أبسالا معمل التربية التقليدي لتكوين النخبة الفنلندية إلى جانب توركو. ومنذ بداية عقد التسعينيات من القرن الثامن عشر تُلقّي كنط في أبسالا. وكانت الوجوه الرئيسة للكنطية الباكرة هناك هم دانيال

---

(٣١) Ebd., s. 105f.

(٣٢) Manninen, 1979; 1983.

بوتيوس الذي ألقى دروساً حول كنط منذ ١٧٨٨ وبنيامين هويزر الذي كان بعد منذ بدايات العقد التاسع من القرن الثامن عشر منتسباً إلى الفلسفة المتعالية ما بعد الكنطية أعني فلسفة فيشته وخاصةً فلسفة شلنغ(٣٣). وكانت كنطية أبسالا متّهمة في أعين السلطة السياسية إذ قد اعتبرت في منزلة النزعة اليعقوبية. وقد آلت ميول هويغر الكنطية إلى تحطيم مهنته الأكاديمية.

وفي زمن التأثير الكنطي في أبسالا كان هنريك غبريال بورتهان أستاذ الخطابة (أستاذ البلاغة والشعر) أحد الشخصيات القائدة في أكاديمية (مدينة) توروك. وقد كان له تأثير ذو سلطان على ثقافة عصره بحيث اعتبرت هذه الفترة «عهد بورتهان». وبالرغم من رتبته كأستاذ كان بورتهار مؤرّخاً كتب من بين ما كتب دراسات حول الشعر الشعبي للفنلنديين القدامى. ولم يكن بورتهان الذي نقد فلسفة كنط بنوع فكره فيلسوفاً. وكانت آراؤه الفلسفية تابعة حينئذٍ للتنوير السويدي الذي كان متجهاً وجهة جون لوك(٣٤).

كان بورتهان جيد التكوين بخصوص أحداث أبسالا، ففي رسالة بتاريخ ٩ أيار/ مايو ١٧٩٦ كتب إلى نيل رونشتاين في ستوكهولم:

«اسمع أنه يقال في أبسالا إن الشباب يشغب عليه بالخصومات الكنطية (ص ٣٨٤). والمعلوم أني لا أملك لا فائض الوقت ولا المتعة لكي آخذ مأخذ الجد التعرّف إلى مثل هذه الأسرار التي جعل أصحابها الولوج إلى فهمها إلى هذا الحد صعباً ومخيفاً، بحيث لا أستطيع أن أقوم هذه الفرقة بمعرفة تامة لأقول بثقة تامة إن الشباب يمكن أن يشغب عليه بها (. . .) أما ما أنا واثق منه تقريباً فهو أنها (الكنطية) لن تكون بعد حوالى خمسين سنة (. . .) معبودة كالحال اليوم مع نزعة فولف. ذلك أن ما يتحرف عن الحس المشترك مهما كان لطيفاً ومحلّى لا يمكن أن يدوم طويلاً في أي مكان»(٣٥).

---

(٣٣) Oittinen, 1999, s. 45.

(٣٤) Oittinen,1996 a, s. 18.

(٣٥) Zitiert nach der Übersetzung von Oittinen, Ebd., s. 22.

وبعد سنتين نشر بورتهان سنة ١٧٩٨ ثلاث رسائل ضد كنط:

Animadversiones nonnullae de obscuritate orationis

Cogitationes nonnullae de dominiõ

Cogintationes quaedam de philosophia populari complexa

ويتبين من العناوين بعد أن هدف بورتهان ليس أبداً نقداً نسقياً لكنط. ففي كتاب **دو دومينيو** يهاجم برتهان محاولة فيشته تأسيس حقّ الملكية باستنتاجه انطلاقاً من الأنا الخالص في كتابه **المساهمات في بيان جدارة حكم العموم حول محاولة الثورة الفرنسية**. وقد قابل بورتهان مسار فكر فيشته الذي يعتبره كنطياً كذلك بموقف لوك الذي أرجع حقّ الملكية إلى العمل. أما الرسالتان الأخريان فهما بالتدقيق تتعلّقان برسالة الفلسفة، ففي **دو أوبسكوريتاتي أوراسيونيس** ينقد بورتهان كنط وتلامذته بخصوص الطابع الغامض للغتهم. فالكلام الغامض للكنطيين يقابله بورتهان في (دي فيلوسوفيا بوبيلاري كومبلاكسا) بالفلسفة الشعبية: فهذه الفلسفة حسب رأيه لها فضل الوضوح في كيفية عرضها للأمور كيفية تمكّن من نشر **نور العلم**، فحسب بورتهان ينبغي أن نجعل الفلسفة مستجيبةً لحاجات الشعب[٣٦].

إن نظرة بورتهان للفلسفة ونقده لكنط يتبعان بوضوح منوال الفلسفة الألمانية الشعبية التي كان لبورتهان صلةً بها قابلة للإثبات[٣٧]. فكما هو الشأن بالنسبة إلى الفلسفة الشعبية فإن مهمة التنوير هي تربية الشعب وتحريره من المعتقدات الخرافية والجهل[٣٨]. وعنده أن كنط بدلاً من الدفاع عن العقل ضد الظلامية ـ بصورة لا تقبل الملاءمة مع أهداف التنوير ـ هاجم العقل نفسه[٣٩]، وفي ذلك قدّم بورتهان مادةً فنلندية خاصةً ضد الكنطية[٤٠]. فعنده أن فنلندا بلد كبير لكنّها (ذات) إمكانات غير مستغلة إنها «كندا أوروبية». وحتى نجعلها مزدهرة فإنّه لا بد حسب

(٣٦) Oittinen 1999, s. 48-56.

(٣٧) Vgl., z. B. Oittinen 1996 a, s.24f.

(٣٨) Ebd., s. 56.

(٣٩) Ebd.

(٤٠) Ebd., s. 57.

نظرته من أن نفضل تحقيق برنامج التنوير[٤١]. وبخصوص هذا الهدف يبدو كنط حسب بورتهان مشوِّشاً على السعي إليه.

إن نقد بورتهان لكنط دافعه هو بالأولى دافع سياسي بدلاً من أن يكون فلسفياً، لكن ذلك لا يخصّ غبريال إسرائيل هرتمن (١٧٧٤ ـ ١٨٠٩) معارض كنط الآخر المتقدّم على بورتهان، فغالباً ما يشار إلى هرتمن باعتباره الفيلسوف الفنلندي الأول القائم بالذات، وفي حين كان بورتهان لم يبذل إلا القليل من الجهد في علاج فلسفة كنط يعتبر هرتمن عمله في نسقه الذاتي حصيلة نقد العقل الكنطي ـ وإن بصورة انتخابية لا غير[٤٢]. فعنده أن الكنطية ينبغي أن يتمّ تخطّيها بسلاحها الذاتي لها[٤٣]. لكن بورتهان وهرتمن يشتركان في العجز عن التمييز بالصورة المناسبة بين الفلسفة الكنطية وفلسفة فيشته، ومن هنا جاء تأويلهما لفلسفة كنط باعتبارها مثاليةً ذاتويةً خالصةً تنفي واقعية العالم الخارجي. فالهدف الرئيس من العمل الفلسفي الذي كتبه هرتمن سنتي ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨ نظرية المعرفة (كونستكابسليرا) هو أن يحمي واقعية فلسفة التنوير مع التقدير المتزامن تحول كنط الكوبرنيكي[٤٤].

إن علاقة الترابط بين (فكر) هرتمن والمناقشة الفلسفية الألمانية الموالية للكنطية بينة[٤٥]، إنها تكمن في التماثل البين بين فعل الوعي (مدفيتاندي) الذي هو عند هرتمن أقصى مبدأ الوعي الأقصى و«مبدأ الوعي» مبدأ بسيط الفلسفة لراينهولد، وسواء فعل الوعي (هرتمن) أو كذلك مبدأ الوعي (راينهولد) تتألّف أجزاء ثلاثة هي: التصوّر الواصل انطلاقاً من الذات والموضوع ثمّ الذات والموضوع. وبذلك يجادل هرتمن ضدّ محاولة «شاب فيشته وصديق شلنغ»[٤٦] بنيامين هويغر بناء الأنا، كما سعى إلى ذلك في كتابه الرئيس مصنف **لعلاج البناء**

---

(٤١) Ebd.

(٤٢) Oittinen, 1996b, s. 19.

(٤٣) Oittinen, 1979, s. 104.

(٤٤) Ebd.

(٤٥) Vgl. Oittinen 1979; 1996 a; 1996 b; 1999.

(٤٦) Oittinen, 1996 a, s. 12.

الفلسفي (باللغة السويدية سنة ١٧٩٩ وباللسان الألماني ١٨٠١).

بالرغم من مقاومة بورتهان القوية لم يمر زمن طويل حتى أمكن للكنطية أن تنبسط في فنلندا، بل إن الأعمال الأولى التي لصالح الكنطية نشرها أحب تلامذة بورتهان له أعني الشاعر فرنزن ميكائيل فرنزن سنة ١٧٩٨، ففرنزن الذي أصبح أستاذ الأدب في توركو، واصل دراسته في أبسالا عملاً بنصيحة بورتهان(٤٧)، وهناك تعرف إلى أهم الكنطيين (مثل) هويغر وبويتيوس وتحمّس للفلسفة الجديدة(٤٨)، لكن كنطية فرنزن كانت ضعيفة القدرة على المقاومة. ومنذ ١٨٠٣ كان فرنزن قد نشر في مجلة **توركو أبو تيدنينج** قصيدةً بعنوان (تفيفلارن = الشكاك) تفصى فيها من الكنطية(٤٩)، وفي تفيفلارن تصور آراء الكنطيين (ص ٣٨٥) بشكل يذكر بأسلوب بورتهان وهرتمن: «فالأرض والسماء كل ما هو جميل ليست إلا أحلام النفس وألعابها»(٥٠). ويبدو أنه قد وجدت شائعات حول معركة الإلحاد شارك فيها فيشته الصدمة التي سببت ابتعاد فرنزن عن الفلسفة النقدية(٥١). ولعله كان ذا دلالة أن يكون بروتهان قد كتب رسالةً سنة ١٨٠١ حول جريمة الإلحاد (دي كريميني آتييسمي) وفيها كان له بوضوح موقف سلبي وقفه إزاء المعركة الألمانية(٥٢).

إن أول كنطي حقيقي في فنلندا هو أندرياس يوهان لاغوس (١٧٧٥ ـ ١٨٣١) الذي كان في البداية مساعداً في الأدب اليوناني بجامعة توركو، وفي سنة ١٨٠٤ نجح لاغوس ضد منافسه هرتمن فأصبح أستاذ الفلسفة النظرية، وقد سبق أن دافع في رسالة ترشحه(٥٣) عن الفلسفة النقدية ضد مثالية فيشته وشلنغ، وبالمقابل مع قراء كنط السابقين أدرك لاغوس الفرق بين فيشته وكنط، وقد أكّد ضد فيشته وهويغر الفصل بالمعنى الكنطي بين

---

(٤٧) Ebd., s. 61.

(٤٨) Ebd.

(٤٩) Ebd. s. 61.

(٥٠) Ebd.

(٥١) Ebd., s. 62f.

(٥٢) Ebd.

(٥٣) A. J. Lagus, *Immanuel Kantis de tempore doctrina* (1804).

الشكل والمضمون، فالمعرفة تتكوّن حسب لاغوس من مادة تصدر دائماً عن الحاسية غير المضمونة وشكل ثابت أصله في الذات، ولما أصبح أستاذ لاهوت سنة ١٨٢٤ طبّق فلسفة كنط التي كانت حينئذٍ قد بُرئت من الإلحاد في اللاهوت، وكان لاغوس يعلم فلسفة كنط علماً ملحوظاً، لكنه لم يكن بذاته فيلسوفاً. والأمر الذي كان ممثلاً له خاصةً هو مقارنته بين فلسفة كنط والسلط العلمية اليونانية على سبيل المثال محاولته التقريب بين فلسفة كنط الخلقية وفلسفة الرواق(٥٤).

وإلى جانب فرنزن ولاغوس يوجد فلاسفة آخرون متأثرون بكنط في مدينة توركو. والجدير منهم بالذكر على سبيل المثال ي. ف. توديروس الذي ترجم سنة ١٨٠٦ منطق كيزوفاتر إلى اللغة السويدية وغبريال بالاندر الذي كان منذ ١٨١٤ أستاذ الفلسفة النظرية وقدم طيلة سنة كاملة دروساً حول فلسفة كنط ويوهان هنريك أفيلان أستاذ التاريخ منذ ١٨١٢، فأفيلان كان قد نشر سنة ١٨٠٢ **رسالة حول الجميل** استند فيها إلى كتاب كنط **نقد ملكة الحكم**. وبصورة خارقة لعادة أفيلان فإنه لم يقتصر على كنط، بل أخذ علماً لاحقاً كذلك (من) الأنساق الألمانية، وفي ما عدا ذلك ظلّ تلقّي المثالية المتعالية الموالية للكنطية في فنلندا هامشياً وكانت الفترة الممتدة بين ١٨١٥ و١٨٢٥ فترةً انتقاليةً من دون تيارات فلسفية واضحة كالحال في التغيّرات الاجتماعية(٥٥).

٦ ـ ٢ ازدهار الهيغلية في فنلندا

كتب يوهان فيلهلم سنالمان حول وضعية الفلسفة في فنلندا في تصدير عمله الرئيس الناطق بالألمانية **محاولة في تطوير تأملي لفكرة الشخصية**:

«تزدهر في هذا الوقت الرومانسية والشلنغية في السويد مع ما يسمى بالمدرسة التاريخية. لكن انفصال فنلندا أضعف تأثير الشلنغية بحيث صارت الرومانسية بالنسبة إلى السويد ثورةً أدبيةً مهمة، لكنها لم تُظهر

---

(٥٤) Oittinen 1999, s. 64-73.

(٥٥) Oittinen, 1996 b, s. 21.

في فنلندا إلا قليلاً من الفاعلية، وهكذا فقد حصل أن الفلسفة في السويد لم تتجاوز فلسفة شلنغ، وصار التأمل الهيغلي في فنلندا منذ السنتين ١٨٢٤ و١٨٢٥ مسيطراً على الجامعة، وهذا التقدّم يدين به البلد خاصةً لأستاذ الفلسفة الحالي يوهان يعقوب تنغستروم، وبفضل جهوده وصل الأمر إلى أن صار كل من سيكون موظفاً عليه أن يتعلّم حصراً فلسفة القانون الهيغلية لإعداد امتحانه العادي في القانون الطبيعي وفي الأخلاق والقانون العام وعلى كل دكاترة الفلسفة أن يدرسوا على الأقل جزءاً من نسق هيغل بكل تفاصيله، وبالإضافة إلى الأستاذ الذي سميناه الذي يقدم عادة كل سنة دروساً جديرة بالاعتبار حول المنطق الهيغلي وعلم النفس وفلسفة القانون يقدّم دراسة فلسفية عميقة في كلية اللاهوت الأستاذان ماتياس زندفال وأكسال أدولف لاورال (. . .)»[٥٦].

إن وصف سنالمان لوضعية الفلسفة في فنلندا خلال عقد الأربعينيات من القرن التاسع عشر لم يكن وصفاً مبالغاً فيه، بتأثير من يوهان يعقوب تنغسترومس ـ الذي كان أستاذ الفلسفة النظرية منذ ١٨٢٨ والأستاذ الوحيد في البلد كله منذ ١٨٣٠ ـ كانت تقريباً كل الرسائل في الفلسفة لعقد كامل هيغلية المنحى بزيادة أو بنقصان، وحتى عندما يؤكّد سنالمان أهمية معلمه تنغستروم فإنه لم يكن الوحيد الذي درّس هيغل في عشرينيات القرن التاسع عشر في فنلندا[٥٧].

ظهر اسم هيغل لأول مرة في علاقة مع غبريال بالاندر الذي قدّم دروساً حول كنط خلال السنوات ١٨١٦ ـ ١٨١٩. وقد ذكر تلميذه في الدكتوراه إسرائيل هواسر أنه ناقش في صائفة ١٨١٩ مع بالاندر منطق هيغل. وأولى الكتابات الفلسفية التي أشارت إلى هيغل صدرت عن يوهان ماتياس سندفال أحد تلاميذ بالاندر. وكانت رسالة سندفال **دو يوريديكوم أناليتيكوروك آت سنتتيتكوروم ديسكريميناآي** سنة ١٨٢٢ التي حاول بواسطتها الحصول على كرسي الأستاذ المتوفى بالاندر كانت تبدأ بشاهد من هيغل. وفي سنة ١٨٢٣ (ص ٣٨٦) أخبر سندفال أنه يريد الشروع في

---

(٥٦) Snellman, SA II, s. 197f.

(٥٧) Vgl. Manninen, 1979; 1983.

تقديم سلسلة من الدروس حول المنطق حسب (نظرة) هيغل.كما إن أستاذ التاريخ ي. هـ. أفيلان المشار إليه أعلاه قد كان عليه في سلسلة الرسائل (حول) المذهب القائل بالحرية المطلقة الإحالة إلى هيغل ونقد مع هيغل كنط من بين آخرين غيره[٥٨].

ويقدّم لنا بعض المعلومات حول تلقّي هيغل الباكر وصف إيمانويل إلمونيس أحد أساتذة الطب وصفه للقائه بهيغل في برلين سنة ١٨٢٩، وحسب قول إلمونيس فإن هيغل قد ظهر له بقلنسوته وقميص نوم من الجلد لكأنه حارس عمارة (بواب)، وتبعاً لمعرفته بوضع الفلسفة في فنلندا علّق الفيلسوف المتأثر (بحضوره إليه) إلى حد الانبهار قائلاً ببساطة «لا شك في أنه توجد دروس تلقى حسب نسق فكري في أبو (يعني توركو)»[٥٩].

وبالرغم من أن تنغستروم قد يكون قرأ بعد هيغل في توركو، إلا أنه لم يبدأ الانشغال به بجدية إلا في هلسنكي[٦٠]، وقد تمّت الإشارة في جديد البحث إلى أهمية دروسه المصطبغة اصطباغاً كلياً بالهيغلية دروسه حول نظرية الدولة في السنة الأكاديمية ١٨٣٠ ـ ١٨٣١[٦١]. وفي الوقت نفسه عمل معه ج.ف. أمينوف وأكسال أدولف لورال على فلسفه هيغل[٦٢]. وقد ألّف تنغستروم سنة ١٨١٧ فيتوركو مقالاً بعنوان «في بعض المعوقات للأدب والثقافة في فنلندا» في مجلة **الرومانسية التوركوية** التي لم تعش طويلاً، والإجراءات العملية التي طلبت لا تختلف كثيراً عما كان بورتهان قد سبق إلى طلبه. (وتوجد خلفية مهمة لنزعة تنغستروم القومية هي تأثير أحد أقربائه المباشرين هو القسيس يعقوب تنغستروم الذي هو صديق وتلميذ وشريك في العمل مع بورتهان). وقد كان الموقف الفلسفي من العلم جديداً والثقافة والدولة وهو موقف بين الاختلاف مع موقف الفكر الرومانسي وكذلك موقف الفكر التنويري، وحتى وإن كان موقف تنغستروم ليس ناضجاً، فإن هذا النص يعلن عن خاصية مميزة له تميزها

---

(٥٨) Manninen, 1983, s. 1983, s. 132ff.

(٥٩) Heinricus, 1912. s. 113.

(٦٠) Manninen, 1983, s. 136.

(٦١) Manninen, 2003.

(٦٢) Ebd., s. 144.

لسنالمان: الترابط بين الهيغلية والقومية[٦٣]، ولأول مرة، تمّ الشرح النظري للفرق في هذه الرسالة بين الشعبين الفنلندي والسويدي بعد انفصال فنلندا عن السويد[٦٤].

ومع دروسه حول هيغل شرع تنغستروم إلى سنة ١٨٣٢ في قراءة أقسام مختلفة من نسق هيغل: **الموسوعة وفلسفة القانون والمنطق**[٦٥]، وفي الحقيقة فإن تنغستروم لم يكن فيلسوفاً مبدعاً[٦٦]. كما إن دوره باعتباره من شخصيات الحياة الثقافية يكمن في بقائه في الخلفية ودعم التيارات الجديدة باعتباره وجهاً رئيساً للنزعة الراديكالية، كما إنه قد كان له حينئذٍ تأثير كبير على الحياة الثقافية، وعندما تقاعد تنغستروم سنة ١٨٤٧ لم يتمّ اعتبار سنالمان خلفاً له لأسباب سياسية، فورث الوظيفة ج. ف. أمينوف. إلا أن الهيغلية لم تهمش لأنّه لا توجد في فنلندا إلا الفلسفة الهيغلية[٦٧].

وعندما كان يوهان فيلهلم سنالمان يدرس الهيغلية كانت هذه قد أصبحت مسيطرة في فنلندا، وكان العلم القاعدي يعلم على النهج الهيغلي[٦٨]. وقد سبق له قبل أعماله الفلسفية الرئيسة التي صدرت سنتي ١٨٤١ و١٨٤٢ أن كتب مصنفات بسيطة حول فلسفة هيغل وألقى دروسا حولها، وبالرغم من أن سنالمان كان يسعى في شبابه إلى المهنة الجامعية فإنه من الخطأ وصفه بكونه فيلسوفاً أكاديمياً، فبسبب صراعات مبدئيةً مع الإدارة الجامعية والهيئة الدينية قطعت مهنة سنالمان الأكاديمية لعدة سنوات[٦٩]. وقبل أن يسمى أخيراً أستاذاً عمل من بين الأعمال التي قام بها عميد مدرسة وأسس مجلة **سايما** التي كانت تشجع تحسين منزلة اللغة الفنلندية، وبالرغم من القطائع الطويلة لمهنته الجامعية فإن مفهوم نسق سنالمان ظلّ ثابتاً في الجملة.

---

(٦٣) Pulkkinen, 1989, s. 52.

(٦٤) Manninen, 1983, s. 125ff.

(٦٥) Ebd., s. 138.

(٦٦) Ebd., s. 146.

(٦٧) Ebd., s. 140-143.

(٦٨) Pulkkinen, 1989, S. 5.

(٦٩) Ebd., s. 51.

كان كتابه الذي صدر في توبنغن سنة ١٨٤١ **محاولة لتطوير تأملي لفكرة الشخصية** بنحو ما موقفاً متأخراً من معركة الفلسفة الدينية التي اندلعت في المدرسة الهيغلية بعد موت هيغل. ويتمثّل المشكل الرئيس في النقاش المتصل بتأويل الدين المطلق في دور الذاتية على مستوى الدرجة الأخيرة من الوعي الديني[٧٠]، فبين اليمين الهيغلي الذي يدافع عن عقيدة الرب المتعالي وخلود النفس والمسيح التاريخي باعتباره الوحدة الجوهرية الوحيدة بين الله والإنسان واليسار الهيغلي الذي ينازع في هذه العقائد كان موقف سنالمان يتّصف بالانتساب إلى موقف كارل لودفيغ ميشليه باعتباره يمثل يسار الوسط بين الموقفين[٧١]. وما كان يميزه هو التشديد على المنطق والتوق إلى احترام مبدأ الاستنتاج المحايث بكامل الدقة إلى أقصى حدود الإمكان[٧٢]، إلا أن سنالمان يختلف عن كلا الموقفين اللذين وليا هيغل، فحسب كارل فريدريش غوشل تبلغ النفس البشرية إلى تحدّدها الأسمى في توحد واع مع الروح المطلق، وفي هذه الوحدة ترى النفس بوصفها شخصية. وقد تعلّق نقد سنالمان لهذا الموقف في التشديد على الاتصال أو ديمومة النفس التي لها عند غوشل وظيفة حماية خلود النفس البشرية، لكن سنالمان يقبل بوضوح (ص ٣٨٧) مفهوماً لخلود النفس يناسب الحس المشترك ويتجاهل من ثَمّ مقتضيات المنهج التأملي الذي يقضي بمفهوم ينطلق من تطور محايث لمبدأ منطقي صارم، وبالمقابل مع ذلك أثار أهمّية تجاوز مرحلة الروح المتناهي واللامتناهي، وعنده أنه لا يمكن التعالي على التناهي وكذلك على خلود النفس إلا بالفكر الكلي والموضوعي[٧٣].

كان قصد سنالمان من فكرة الشخصية أن يصوغ بدقة مفهوم الشخصية ومن ثَمّ كذلك العلاقة بين الإلهي والإنساني[٧٤]، وحسب نظرته فإن مفهوم الشخصية يكوّن ـ علماً بأن الوعي بالذات باعتباره العلم

---

(٧٠) Manninen, 1980, s. 5.

(٧١) Manninen, 1981, s. 12.

(٧٢) Vgl. Manninen, 1980, Oittinen, 2004.

(٧٣) Oittinen, 2004, s. 15-22.

(٧٤) Ebd., s. 11.

المطلق الذي يكون فيه الذات والموضوع الشيء نفسه ـ المركز المنطقي للفلسفة الهيغلية[٧٥]. فموضوعة التماهي بين الله والإنسان ومن ثَمّ النفي المرتبط به لتعالي الرب، قرّبا سنالمان إلى المواقف القائلة بوحدة الوجود عند جماعة اليسار الهيغلي من جنس لودفيغ فيورباخ وداوود فريدريش شتراوس الذي ينقده كذلك بوضوح. فعنده أن شتراوس قد ماهى بين الرب والشخصية الكلية مع الإنسانية بكليتها، بحيث إن الشخصية الكلية موجودة عنده في وعي كل فرد إنساني[٧٦]. لكن سنالمان يرى ذلك غير كافٍ إذ هو يطلب تماهياً بين الشخصية الفردية والشخصية الكلية اللتين ليستا إلا وجهين مختلفين من الشخصية[٧٧]. وكان يؤكد أن العملية في مفهوم الشخصية الحقيقي ينبغي أن يكون لها وجهتان[٧٨]. فالمتناهي عنده ليس مقصوراً على نفي اللامتناهي بل هو كذلك وضع للذات صادر عن المتناهي[٧٩]. أما فيورباخ فإنه قد عاد إلى الفهم المنطقي الكنطي ما دام قد اعتبر الرب دالاً على مفهوم جنس البشرية والعلاقة بين الرب والشخصية الإنسانية لا يمكن أن تتطوّر تأملياً[٨٠].

وبالرغم من التوق إلى قراءة هيغل قراءة حرفية فإن سنالمان قد تجاوز هيغل بمفهوم الشخصية، وأحد الفروق بينه وبين هيغل يمثله تشديده على أحاسيس الفرد وفكره. وقد آل به ذلك إلى تأويل قضية التماهي الهيغلية تأويلاً يجعلها طلباً خلقياً للأفراد لإدراك أنهم يمثّلون حضور روح العالم. فالعلم المطلق حسب سنالمان هو الطلب الخلقي لكيفية ذات حضور صارم. إنه يخصّ كل إنسان عاقل في كل زمان بحيث يدرك الإنسان ذاته باعتباره مطلقاً وخالداً، وما يجعل سنالمان طريفاً من وجه فيه بالأولى نظر هو مماهاته بين الروح الجوهري وروح الشعب. وبالرغم من كلامه على روح العالم فإن سنالمان يعترض بإلحاح على «النزعة

(٧٥) Ebd., s. 20.

(٧٦) Ebd., s. 25.

(٧٧) Ebd.

(٧٨) Ebd., s. 26.

(٧٩) Ebd.

(٨٠) Vgl. Oittinen, 2004.

العالمية الجوفاء»: فروح العالم لا تؤثر إلا في تاريخ الدول المختلفة[٨١].

والعمل الرئيس الثاني لسنالمان هو **نظرية الدولة** ظهر سنة ١٨٤٢ بستوكهولم، وكان القصد من الكتاب تقديم عرض شعبي لفلسفة المجتمع الهيغلية أعني فلسفة القانون، لكن سنالمان يختلف عن هيغل من عدة وجوه نقتصر هنا على الإشارة إلى بعض منها يتعلّق بتطوير سنالمان لفلسفة الدين، وإحدى الخصوصيات التي حصلت بعد في كتابه **فكرة الشخصية** هي التشديد على موقف الفرد، فعنده أن الذات الاجتماعية ينبغي أن يكون الشخص العامل وأن يكون عمله واعياً، وهو يؤول العادات الخلقية فيعتبرها الوعي الخلقي[٨٢]. ولمفهوم الدولة صلة وثيقة بمفهوم روح الشعب[٨٣]. وهو يعقل الدولة وكذلك روح الشعب بوصفهما كلاهما عملية جارية؛ فالدولة علمية مستقلة للتشريع حيث تضع أمة من الأمم قانونها، أما روح الشعب فهو الترابط المتغير والواعي للثقافة القومية، فالأمة عند سنالمان فاعلة بكليتها، وعنده أن شرط الحرية السياسية والمساواة هو أن يكون لكل فرد إمكانية أن يحصل على التكوين والتربية، والتربية والتعرف إلى الثقافة الماضية شرط بالنسبة إلى المشاركة المباشرة في سياسة الدولة. ويربط سنالمان هذه القناعات بمطلبه الجمهوري سعياً لتحسين منزلة اللغة الفنلندية[٨٤].

ويرى سنالمان أنه لا وجود لتربية إنسانية كلية، وهو يؤكّد الترابط بين الثقافة واللغة وترابط اللغة والفكر، والتربية الكونية تظهر دائماً في شكل قومي. والأمة عند سنالمان هي جوهرياً وحدة التربية، لكنه يرى كذلك إمكانية اضمحلال القومية اضمحلالها الذي يحصل عندما تبلغ الأمم السمو نفسه في مستوى التربية الكونية وبذلك تزول الفروق القومية[٨٥].

بلغت الهيغلية الفنلندية ذروتها مع سنالمان، وبعد بلوغها نقطتها

---

(٨١) Vgl. Mannien, 1980, s. 27-30.

(٨٢) Ebd., s. 27.

(٨٣) Pulkkinen, 1989, s. 17.

(٨٤) Manninen, 1981, s. 7; Mulkkinen, 1989, s. 7-19.

(٨٥) Ebd., s. 20ff.

الرفيعة ضعفت هذه السنة بسرعة، ففي السنوات ١٨٥٢ ـ ١٨٥٦ منع القيصر نيقولا الأول تدريس الفلسفة باعتبارها خطراً على المجتمع، وقد تمّ تلقّي أفكاراً جديدة في الجيل الجديد، أفكاراً ابتعدت عن نسق الفكر التأملي، ففي الفكر السياسي أصبحت الليبرالية منذ أربعينيات القرن التاسع عشر حاضرة[٨٦]. ولمّا ارتقى سنالمان إلى درجة الأستاذية في الفلسفة سنة ١٨٥٦ كان عصر الازدهار بالنسبة إلى المثالية الألمانية قد زال بعد من الحياة الأكاديمية[٨٧].

وبصرف النظر عن الزوال المتدرج من الحياة الأكاديمية لا يزال للهيغلية أهمية. فخلال الفترة الطويلة (ص ٣٨٨) التي ظلّت فيها الطبقات (المنازل الاجتماعية) غير مدعوة كان تأثير فلسفة القانون الهيغلية سنداً لتوق الحدّ من سلطة الحكام دستورياً. وذلك ما كان يرغب فيه سنالمان الذي تطابق نظرته في الدولة الرأي الهيغلي القائل إن على مهمة الملكية أن تكون «وضع النقطة الشكلية». ولما اجتمع مجلس الشعب أخيراً سنة ١٨٦٣ كان سنالمان بعد قد ترك وراءه مسار الأستاذية، وبذلك شغل وظيفة أحد أعضاء مجلس الشيوخ، وبرغبة من قيصر روسيا الاسكندر الثاني خطّط سنالمان خطاب العرض الذي وعد فيه القيصر بحكم فنلندا على أساس سلطة يحدّها الدستور[٨٨].

هنرييكا تافي

أدبيات للتوسع في البحث

حول بريطانيا العظمى

Ashton, Rosemary. *The German Idea: Four English Writers and the Reception of German Thought, 1800-1860*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1980.

(٨٦) Ebd., s. 111.

(٨٧) Pulkkinen 1989, s. 5.

(٨٨) Manninen, 1981, s. 11.

Boucher, David. (ed.). *The British Idealists.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1997. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Bradley, James. «Origins of Hegelianism in Britain, Parts I and II.» *Heythorp Journal*: vol. 39, 1979.

Budge, Gavin, W. J. Mander and Alan P. F. Sell (eds.). *The Dictionary of Nineteenth-Century British Philosophers.* Bristol: Thoemmes Continuum, 2002.

Micheli, Giuseppe. *The Early Reception of Kant's Thought in England, 1785-1805.* London: Routledge/Thoemmes Press, 1993.

Muirhead, John H. *The Platonic tradition in Anglo-Saxon Philosophy; Studies in the History of Idealism in England and America.* London; New York: Humanities Press, 1965. (Muirhead Library of Philosophy)

Passmore, John Arthur. *A Hundred Years of Philosophy.* London: Duckworth, 1957.

Smeed, John W. *German Influence on Thomas Carlyle (Green Prize Essay).* Edinburgh: Carlyle Society, 1964.

Wellek, Renei. *Kant in England 1793-1838.* London: Routledge/Thoemmes Press, 1993.

Yolton, John W., John Valdimir Price and John Stephens (eds.). *Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers.* Bristol: Thoemmes Continuum, 1999. 2 vols.

حول إيرلندا

Duddy, Thomas (ed.). *Dictionnary of Irish Philosophers.* Bristol: Thoemmes Continuum, 2004.

Furlong, E. J. «Philosophie in Trinity College 1866.» *Hermathena: Dublin University Review*: no. 115, Summer 1973.

Luce, John V. *Trinity College Dublin: The First 400 Years.* Dublin, Ireland: Trinity College Dublin Press, 1992. (Trinity College Dublin Quatercentenary Series; no. 7.)

حول فرنسا

Azouvi, François et Dominique Bourel. *De Kà Paris: La Réception de Kant en France, 1788-1804*. Paris: Vrin, 1991.

Bourgeois, Bernard. *L'Idéalisme allemande: Alternatives et progrès*. Paris: Vrin, 2000. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Espagne, Michel «Die Rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich.» *Fichte-Studien*: vol. 2, 1990.

Huisman, Denis. *Histoire de la philosophie française*. Paris: Perrin, 2002. (Saint-Amand-Mortrond)

Radrizzani, Ives. «Die gegenwärtige Fichte-Forschung in Frankreich.» in: Erich Fuchs und Ives Radrizzani (eds.). *Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995*. Neuried: Ars Una, 1996.

Radrizzani, Ives (ed.). *Fichte et la France*. Paris: Beauchesne, 1997.

Salvadori, Roberto. *Hegel in Francia: Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*. Bari: De Donato, 1974

Vallois, Maximilien. La Formation de l'influence kantienne en France. Paris: Felix Alcan, 1924.

حول إيطاليا

Bausola, Adriano [et al.]. *Il Neoidealismo italiano*. a cura di Piero Di Giovanni. Roma: Laterza, 1988. (Biblioteca di cultura moderna; 956)

Cesa, Claudio. «Die Rezeption der Philosophie Fiches in Italien.» in: Erich Fuchs, Marco Ivaldo und Giovanni Moretto (eds.). *Der transzendentale Zugang zur Wirklichkeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman/Holzboog, 2001.

Ciliberto, Michele. *Croce e Gentile: Fra tradizione nazionale e filosofia europea*. Roma: Riuniti, 1993. (Accademia)

Di Giovanni, Piero. *Kant ed Hegel in Italia: Alle origini del*. Bari: Laterza, 1996.

Garin, Eugenio. *Storia della filosofia italiana*. Bari: Einaudi, 1966.

Guzzo, Augusto. Cinquant'anni di esperienza idealistica in Italia. Padova: Cedam, 1964.

Nunzio, Incardona. *Idealismo tedesco e neo-idealismo italiano*. Palermo: L'Epos, 1995.

Verra, Valerio. *La Filosofia dal '45 ad oggi*. Torino: ERI, 1976. (Saggi; 65)

حول إسبانيا

Abellan, Jose Luis. *Historia del pensamiento espanol: De Seneca a nuestros dias*. Madrid: Espasa, 1996.

Angel, Miguel [et al.]. (eds.). *Espay Alemania: Percepciones mutuas de cinco siglos de historia*. Madrid: Castellano, 2002.

Diìaz Diìaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofia Espanola*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto de Filosofia «Luis Vives,» Departamento de Filosofia Espanola, 1980-2003. 7 vols.

Dotti, Jorge Eugenio, Harald Holz und Hans Radermacher (eds.). *Kant in der Hispanidad*. Bern; New York: Lang, 1988.

Ferrater Mora, J. und Josep Maria Terricabras. *Diccionario de filosofia*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002.

HIvo. *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*. München; Basel: Reinhardt, 1967.

Lacasta Zabalza, Jose Ignacio. *Hegel en Espana: Un estudio sobre la mentalidad social del hegelismo hispanico*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

حول بولندا

Kuderowicz, Zbigniew. *Das philosophische ideengut pollens*. Bonn: Bouvier, 1988.

Potpa, Maciej und Wolfgang Schrader (eds.). *Reflexion und Tat: Begegnung zwischen der deutschen und polnischen Philosophie im XIX und XX Jahrhundert*. Frankfurt/M; Berlin; Bern: Perter Lang Publisher, 2002.

Manninen, J. «The Essence of Spirit: J. W. Snellman and the Post-Hegelian Debate.» *Ajatus*: vol. 38, 1980.

Oittinen, Vesa. *Der Akt Fundament des Bewu*ßtseins?. Frankfurt/M; Berlin; Bern: Perter Lang Publisher, 1996. (Nordeuropäische Beiträge aus den Human- und Gesellschaftswissenschaften; Bd.; 9)

Oittinen, Vesa. «Ein nordischer Bewusstseienphilosoph: «Reinholdianische» Themen bei G.I. Hartman.» in: Martin Bondeli und Wolfgang H. Schrader, eds., *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds.* Amsterdam; New York: Rodopi, 2003. (Fichte-Studien Supplementa; 16)

Oittinen, Vesa. «Spinosa atque exilis oratio»- Wie Kant in Finnland rzipiert wurde (1791-1810).» in: Carola Häntsch, ed., *Philosophieren im Ostseeraum: Beiträge des Nord- und osteuropäischen Forums für Philosophie Greifswald.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

الببلوغرافيا العامة

مصادر تاريخية فلسفي وأدبيات تخص المثالية الألمانية والرومانسيية الألمانية الباكرة وهلدرلن Philosophiegeschichtliche Quellen und Literatur zum Deutschen Idealismus, zurdeutschen Frühromantik und zu HölderlinAbellan, J. L., 1996, Historia del pensamiento es-panol, Madrid.

Ahlers, R. (Hrsg.), 2004, System and Context/Systernund Kontext. Early Romantic and Early IdealisticConstellations. Frühromantische und Frühideali- stische Konstellationen, LewistonlQueenstonlLampeter.

Ahlers, R., 2004, Reinhold and Hegeion Systematicy. The conception of Reinhold's system, seen in itsreliance upon and confrontation with Iacobi,-Fichte, Bardili and Schelling; and his influence onHegel. In: Ahlers (Hrsg.) 2004.

Allison, H.E., 1980, Kant's Critique ofSpinoza. In: R.Kennington (Hrsg.), The Philosophy of BaruchSpinoza, Washington.

Allison, H.E., 1990, Kant's Theory of Freedom. Cambridge.

Utmann, A., 1973, Moses Mendelssohn, A Biograph-ical Study; Alabama.

Ameriks, K. (Hrsg.), 2000, Cambridge Companionto German Idealism, Cambridge.

Ameriks, K., 2000, Kant and the Fate of Autonomy,Camhridge.

Arneriks, K., 2003, Interpreting Kant's «Critiques», Oxford.

Arneriks, K. P., 2004, Reinhold on Systematicy, Popu-larity, and the Historical Turn. In: Ahlers (Hrsg.) 2004.

Ameriks, K./D. Sturma (Hrsg.), 2004, Kants Ethik,Paderborn.

Armales de philosophie politique 4 (1962): La philo-sophie politique de Kant.

Angel, M. (Hrsg.), 2002, Espaüa y Alemania. Percep-tiones mutuas de ein co siglos de historia, Madrid.

Aristoteles, 1907, Historia animalium. Hrsg. v. L. Dittmeyer, Leipzig.

Aristoteles, 1907, De partibus animalium. Hrsg. v. L. Dittmeyer, Leipzig.

Aristoteles, 1913, De incessu animalium. Hrsg. v. W. [aeger, Leipzig.

Aristoteles, 1965, De generatione animalium. Hrsg. v. H. J. Drossaart Lulofs, Oxford.

Aristoteles, 1978, De motu animalium. Hrsg. v. M. Nussbaum, Princeton, N. J.

Arndt, A., 2000, Naturgesetze der menschlichen Bil-dung. Zum geschichtsphilosophischen Programmder Frühromantik bei Friedrich Schlegel. In: Deut-

sche Zschr. f. Philosophie, Jg. 48.

Artola, J. M., 1996, Religion y teologia en el origendel pensamiento filosofico de Fichte. In: o. Markt(Hrsg.), Elinicio del Idealismo aleman, Madrid.

Ashton, R., 1980, The German Idea: four Englishwriters and the reception of German Thought,1800-1860, Cambridge.

Asmuth, Ch., 1999, Das Begreifen des Unbegreifli-chen. Philosophie und Religion bei Johann Gott-lieb Fichte 1800-1806, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Asmuth, Ch., 2000, Der Anfang und das Eine. DieSystemgestalt bei Fichte, Schelling und Hegel. In:Asmuth, C./A. Denker/M. Vater (Hrsg.), Schelling.

Zwischen Fichte und Hegel. Betwcen Fichte andHegel, Amsterdam/Philadelphia (Pa.).

Aurelius Augustinus, $3_1$991, Vom Gottesstaat. übers.

v. W. Thimme, hrsg. v. C. Andresen, München.

Avineri S., 1972, Hegel's Theory of the modern State,Cambridge.

Axinn, S., 1994, The Logic of Hope: Extensions ofKant's View of Religion, Amsterdam/Atlanta.

Azouvi, F./D. Bourel, 1991, De Königsberg a Paris. Lareception de Kant en France (1788-1804), Paris.

Bacon, F., 1990, Neues Organon. Lat.-dt., hrsg, v. W.Krohn, 2 Bde., Hamburg.

Bannach, K., 1995, Schellings Philosophie der Offen-barung. Gehalt und theologiegeschichtliche Be-deutung. In: Neue Zsehr. f. systematische Theo-logie u. Religionsphilos. 37 (1995).

Barth, B., 1991, Schellings Philosophie der Kunst.

Göttliche Imagination und ästhetische Einbil-dungskraft, Freiburg/München.

Barth, K., 1947, Die protestantische Theologie im 19.

Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Ge-schichte, Zürich.

Barth, K., 1978, Die Theologie Schleiermachers (Vor-lesungen Göttingen 1923124), hrsg. v. D. Ritschi,Zürich.

Batscha, Z., 1970, Gesellschaft und Staat in der politi-schen Philosophie Fichtes, Frankfurt/M.Batscha, Z. (Hrsg.), 1976, Materialen zu Kants-Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.

Baum, H., 1998, Kant: Moral und Religion, St. Au-gustin.

Baum M./K. Meist, 1977, Durch Philosophie lebenlernen. Hegels Konzeption der Philosophie nachden neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten. In:He-gel-Studien 22, Bonn.

Baumanns, P., 1972, Fichtes ursprüngliches System.

Sein Standort zwischen Kant und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Baumanns, P., 1974, Fichtes Wissenschaftslehre. Pro-bleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der .Grundlage der gesamten Wissenschafts-lehre, Bonn.

Baumanns, P., 1990, J. G. Fichte. Kritische Gesamt-darstellung seiner Philosophie, Freiburg/Mün-ehen.

Baumanns, P., 1997, Kants Philosophie der Erkennt-nis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptka-piteln der «Kritik der reinen Vernunft», Würzburg.

Baumanns, P., 2000, Kants Ethik. Die Grundlehre,Würzburg.

Baumgartner, H.M., 1981, Vernunft im übergang zuGeschichte. Bemerkungen zur Entwicklung vonSchellings Philosophie als Geschichtsphilosophie. In: L. Hasler (Hrsg.), Schelling. Seine Bedeutungfür eine Philosophie der Natur und der Ge-schichte, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Baumgartner, H.M., 1987, Philosophie der Ge-schichte nach dem Ende der Geschichtsphiloso-phie. In: Allgemeine Zschr. f. Philosophie, 12 (1987).

Baumgartner, H.M., 21991, Kants «Kritik der reinenVernunft». Anleitung zur Lektüre, Freiburg/Mün-ehen.

Baumgartner, H. M./H. Korten, 1996, F. W. J. Schel-ling, München.

Bausola, A. (Hrsg.), 1988, Il neoidealismo italiano,Milano/Bari.

Bautz, T., 1988, Hegels Lehre von der Weltgeschichte,München.

Bayle, P., 1974 [1695-1697], Historisches und Cri-tisches Wörterbuch, nach der neuesten Auflage1740 ins Deutsche übersetzt von loharm Christoph Gottsched, vierter und letzter Theil 0-Z (1740),Reprint Hildesheim.

Beccaria, c., 1764, Dei delitti e delle pene. Livorno,Neuausgabe, hrsg. v. M. Maestro, Milano 1977, dt.: Über Verbrechen und Strafen, nach der Ausga-bevon 1766 hrsg. u. übers. v. W. Alff, Frankfurt/M. 1966, Nachdruck: Aa-len 1990.

Beck, L. W., 1960, A Commentary on Kant's «Cri-tique of Practical Reason», Chicago (dt., München1974,31995).

Becker, C. L., 1932, The Heavenly City of the Eight-eenth-Century Philoso-phers, New Haven, CT.

Behler, E., 1987, Friedrich Schlcgels Theorie des Ver-stehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion? In:Behler/Hörisch (Hrsg.) 1987.

Behler, E., 1988, Studien zur Romantik und zur idea-listischen Philosophie, Bd. 1, Paderborn/Mün-ehen/Wien.

Behler, E., 1989, Unendliche Perfektibilität. Europä-ische Romantik und Fran-zösische Revolution, Pa-derborn/M ünchen.

Behler, E., 1992, Frühromantik, Berlin/New York.

Behler, E., 1993, Studien zur Romantik und zur idea-listischen Philosophie (Bd.2), Paderborn/Mün-chen/Wien.

Behler, E., 1997, Ironie und literarische Moderne, Pa-derborn/München/Wien.

Behler, E./J. Hörisch (Hrsg.), 1987, Die Aktualität derFrühromantik, Pader-born.

Beierwaltes, W., 1980, Absolute Identität. Neuplato-nische Implikationen in Schellings «Bruno». In:ders., Identität und Differenz, Frankfurt/M.

Beierwaltes, W., 1982, Einleitung. In: E W. J. Schel-ling: Texte zur Philosophie der Kunst. Ausgew. u.ein gel. v. W. Beierwaltes, Stuttgart.

Beierwaltes, W., 22004, Platonismus und Idealismus,Frankfurt/M.

Beiser, E, 1987, The Fate of Reason: German Philos-ophy from Kant to Fichte, Cambridge, MA/Lon-don.

Beiser, F., 1992, Enlightenment, Revolution and Ro-manticism: The Genesis of Modern German Polit-ical Thought, 1790-1800, Cambridge, MA/Lon-don.

Beiser, F. c., 2002, German Idealism. The StruggleAgainst Subjectivism, 1781-1801, Cambridge,MAILondon.

Bell, D., 1984, Spinoza in Germany frorn 1670 to theAge of Goethe, London.

Benjamin, w., 1991 [1920], Der Begriff der Kunst-kritik in der deutschen Romantik. In: GesammelteSchriften, Bd. LI, Frankfurt/M.

Berlin, 1., 1976, Vico and Herder, London.

Beyer, u., 1993, Mythologie und Vernunft. Vier phi-losophische Studien zu Friedrich Hölderlin, Tü-bingen.

Bichat, X., 41822, Recherehes physiologiques sur lavie et la mort, Paris.

Bittner, R., 1980, Hypothetische Imperative. In:Zeitschr. f. philos. Forschung 34.

Blumenbach, J. F., 21789, Über den Bildungstrieb unddas Zeugungsgeschäfte, Göttingen.

Blumenbach, J. H., 11$_1$825, Handbuch der Naturge-schichte, Göttingen.

Blumenberg, H., 1966, Die Legitimität der Neuzeit,Frankfurt/M.

Blumenberg, H., 1981, Die Lesbarkeit der Welt,Frankfurt/M.

Blumenberg, H., 1996, Arbeit am Mythos, Frankfurt/M.

Bohman, J./M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), 1997, Perpet-ual peace. Essays on Kant's cosmopolitan ideal,Cambridge, MA/London.

Bonnet, c., 1745, Traite d'insectologie, ou Observa-tions sur les pucerons, sur quelques especes de versd' eau douce qui, coup es par moceaux, deviennen-tautant d'animaux complets, Bd. 1-2, Paris.

Bonnet, c., 1779-1783, Contemplation de la nature,in: CEuvres, vol. 1-10, Neuchatel.

Bonsiepen, W., 1985, Hegels Raum-Zeit-Lehre. In:Hegel-Studien, 20.

Bonsiepen, w., 1988, Einleitung. In: G.w.F. Hegel,Phänomenologie des Geistes, neu hrsg. v. H.-F. Wessels/H. Clairmont, Hamburg.

Bossuet, J.-B., 1966 [1681), Discours sur l'histoireuniverselle, Paris.

Boucher, D. (Hrsg.), 1997, Introduction, The BritishIdealists, Cambridge.

Bourgeois B., 1992, Etudes hegeliennes. Raison et de-cision, Paris.

Bourgeois, B., 1992, Le prince hegelien, In: ders. 1992.

Bourgeois, B., 1996, Geschichtsphilosophie im deut-schen Idealismus. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Bourgeois, B., 2000, L'idealisme allemand: alternati-ves et progres, Paris.

Bourgeois, B., 2000, Philosophie de l'histoire rnon-diale. In: ders., L'idealisme allemand: alternativeset progres, Paris.

Bracken, J.A., 1972, Freiheit und Kausalität beiSchelling, Freiburg/München 1972.

Bradl, B., 1998, Die Rationalität des Schönen beiKant und Hegel, München.

Bradley, J., 1979, Origins of Hegelianism in Britain,parts I and 11. In: Heythorp Journal-a quarterlyreview of philosophy and theology, 39.

Bras, G., 1989, Hegel et l'art, Paris.

Braun, H., 1982, Materialismus-Idealismus. In: Ge-schichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikonzur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, Bd. 3, Stuttgart.

Braun, J., 1991 ,Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes, Tübingen.

Breazeale, D./T. Rockmore (Hrsg.), 1994, Fichte: His-torical Contexts/Contemporary Controversies, NewYork.

Breidbach, 0., 1982, Das Organische in Hegels Den-ken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800, Würzburg.

Brinkmann, R. (Hrsg.), 1978, Romantik in Deutsch- land. Ein interdisziplinäres Kolloquium, Stuttgart.

Brown, J., 1780, Elementa Medicinae, Edinburg (dt., 1795, Grundsätze der Arzneylehre. Aus dem Lat. übers. v. M. A. Weikard, Frankfurt/M.

Brown, J., 1796, System der Heilkunde. Nach der letzteren, vom Verfasser sehr vermehrten und mit Anmerkungen bereicherten Englischen Ausgabe übersetzt, und mit einer kritischen Abhandlung über die Brownischen Grundsätze begleitet von C H. Pfaff, Kopenhagen.

Brüggen, M., 1979, Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassun-gen, Hamburg.

Bubner, R. (Hrsg.), 1978, Deutscher Idealismus, Stuttgart.

Bubner, R./W. Mesch, 2001, Die Weltgeschichte-das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreβ 1999, Stuttgart.

Budge, G./W. J. Mander, 2002, The dictionary of nine-teenth-century British philosophers, Bristol.

Buffon, G.L.L. de, 1785, Histoire des animaux, T. III, Paris.

Buhr, M./P. Burg/I. D'Hondt (Hrsg.), 1989, Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie, Köln.

Busch, W., 1979, Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants, Berlin/New York.

Cappelletti, v., 1965, Entelechia. Saggi sulle dottrine del secolo XIX, Roma.

Cassirer, E., 1972 [1944), An Essay on Man. An in-troduction to a philosophy ofhuman culture, New Haven/London.

Cassirer, E., 1999, Ziele und Wege der Wirklichkeits-erkenntnis. In: ECN 2.

Cassirer, E., 2000 [1920), Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. In: ECW 3.

Cassirer, E., 2002 [1925], Philosophie der syrnboli-schen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Den-ken. In: ECW 12.

Cavallar, G., 1992, Pax Kantiana. Systematisch-histo-rische Untersuchung des Entwurfs Zum ewigenFrieden (1795) von Immanuel Kant, Wien/Köln/Weimar.

Cesa, C, 1982, Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt. In: Henrich/ Horstmann 1982.

Cesa, C, 1986, E W. J. Schelling. In: Pipers Handbuch der politischen Ideen. Hrsg. v. 1. Fetscher und H. Münlder, Bd. 4, München/Zürich.

Cesa, C, 1997, System und Geschichte im Span-nungsfeld zwischen Schelling und Hegel. In: Prag-matik. Handbuch Pragmatischen Denkens, Bd. 1: Pragmatisches Denken von den Urprüngen bis

zum 18. Jahrhundert, hrsg. v. H. Stachowiak unter Mitarb. v. C Baldus, Darmstadt.

Cesa, C, 2001, Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien. In: E. Fuchs (Hrsg.), Der transzenden-tale Zugang zur Wirklichkeit, Stuttgart/Bad Cannstatt.

Christ, K., 1988, Iacobi und Mendelssohn: Eine Ana-lyse des Spinozastreits, Würzburg.

Cieszkowski, A. v., 1987, Prolegomena zur Historio-sophie, Hamburg.

Cieszkowski, A. v., 1996, Vater Unser, 3 Bde., Stutt-gart.

Ciliberto, M., 1999, Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea, Roma.

Claesges, u., 1981, Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phä-nomenologie des Geistes, Bonn.

Clark, R., 1955, Herder: His Life and Thought, Berke-ley, CA.

Condillac, E. B. de, 1959, Die Logik oder die Anfänge der Kunst des Denkens. Die Sprache des Rechnens, hrsg. v. G. Klaus, Berlin. Condillac, E. B. de, 1977, Essai über die Natur der menschlichen Erkenntnisse, hrsg. v. U. Ricken, Leipzig.

Condillac, E. B. de, 1983, Abhandlung über die Emp- findungen, hrsg. v. L. Kreimendahl, Hamburg (frz. Ausg, Paris 1984).

Courtine, J.- E, 1996, La philosophie pratique de Schelling. In: M. Canto-Sperber (Hrsg.), Diction-naire d'ethique et de philosophie morale, Paris.

Cramer, K., 1972, Hypothetische Imperative? In: M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Freiburg/Br.

Cusanus, N. de, 1970 [1440], De Docta Ignorantia, Liber Primus, lat.-dt. hrsg. v. P. Wilpert und H. G. Senger, Hamburg.

Cusanus, N. de, 1971 [14401444], De Coniecturis, lat.-dt. hrsg. v. J. Koch und W. Happ, Hamburg.

D'Alembert, J. le Rond, 1986, Essai sur les elements de philosophie ou Sur les principes des connais-sances humaines, Paris.

D'Alembert, J. le Rond, 1989, Einleitung zur -Enzy-klopädie-, hrsg. v. G. Mensching, Frankfurt/M.

Dällenbach, i: «: L. Hart Nibbrig (Hrsg.), 1984, Fragment und Totalität, Frankfurt/M.

Danz, Ch., 1996, Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

Danz, Ch., 1998, Die Philosophie der Offenbarung. In: Sandkühler, H. J. (Hrsg.), E W. J. Schelling, Stuttgart.

Danz, Ch./C. Dierksmeier/Ch. Seysen, 2001, System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings «Systern des transzendentalen Idealismus». Kritisches Jahrbuch der Philosophie Bd. 6, Würzburg.

David, P., 1998, Schelling de l' absolu ä l'histoire, Paris.

Degerando, J.-M., 1806, Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnis, 2 Bde., Marburg.

Delbos, v., 31969 [1905], La philosophie pratique de Kant, Paris.

Derbolav, J., 1965, Hegels Theorie der Handlung. In: Hegel-Studien 3.

de Vos, L., 2000, Das Ideal. Anmerkungen zum spe- kulativen Begriff des Schönen. In: Hegels Ästhetik.

Die Kunst der Politik-Die Politik der Kunst. Hrsg. v. A. Arndt/K. Bal/H. Ottmann. Hegel-Iahr-buch 2000, Berlin.

Diderot, D./J. le Rond D' Alembert, 1751-1780, Ency-clopedie, ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers, par une Societe de gens de lettres. Mis en ordre et publie par M. Diderot, et, quant ä la partie rnathematique, par M. D'Alem- bert, Paris.

Di Giovanni, P., 1996, Kant eHegel in Italia. Alle origini del neoidealismo, Bari.

D'Hondt, J., 1989, Was hat Hegel aus der Französi-schen Revolution gelernt. In: Buhr/Burg/D'Hondt 1989.

Diaz Diaz, G., 1980-2003, Hombres y documentos de la filosofia espaüola, Bde. 1-7, Madrid.

Dierksmeier, c., 1998, Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants, Berlin/New York.

Dierksmeier, c., 2003, Der Absolute Grund des Rechts. K. Ch. E Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling, Stuttgart.

Dotti, J. E./H. Holz/H. Radermacher (Hrsg.), 1988, Kant in der Hispanidad, Frankfurt/M. et al.

Du Marsais. C.Ch. [P.- H. D. Baron d'Holbach], 1972, Essay über die Vorurteile, hrsg. v. W. Schröder, Leipzig.

Duddy, T. (Hrsg.), 2004, Dictionary of Irish philos- ophers, Chicago.

Düsing, E., 1986, Intersubjektivität und Selbstbe- wuβtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel, Köln.

Düsing, K., 1980, Idealistische Substanzmetaphysik: Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: Hegel-Studien Band 20: Hegel in Jena, Bonn.

Düsing, K., 1983, Hegel und die Geschichte der Phi-losophie, Darmstadt.

Düsing, K., 1988, Schellings und Hegels erste abso-lute Metaphysik (1801-1802), hrsg., eingel. und mit Interpretationen versehen, Köln.

Duque, E, 1998, Historia de la Filosofia Moderna. La Era de la Critica, Madrid.

Duque, E, 1999, Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schel-ling. In: Transzendentale Logik. Fichte-Studien Bd. 15.

Duque, E, 1999, Die Rolle der Vernunft in der sym-bolischen Kunstform bei Hegel. In: Hegel-Studien, Bd. 34, Hamburg.

Durner, M./E Moiso/J. Iantzen, 1994, Wissenschafts-historischer Bericht zu Schellings naturphilosophi-schen Schriften 1797-1800. E W. J. Schelling, Hi-storisch-kritische Ausgabe. Ergänzungsbd. zu Werke 5-9, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Ebbinghaus, J., 1948, Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs. In: ders., Gesammelte Schriften. Bd. 1: Sittlichkeit und Recht. Hrsg. v. G. Geismann und H. Oberer, Bonn 1986.

Ebbinghaus, J., 1959, Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimm-ter Pflichten. In: ders., Gesammelte Schriften. Bd. 2: Philosophie der Freiheit. Hrsg. v. G. Geismann und H. Oberer, Bonn 1988.

Eidam, H., 1996, Die vergessene Zukunft. Anmer-kungen zur Hegel- Rezeption in August von Ciesz-kowskis Prolegomena zur Historiosophie (1838).

In: Hegel-Studien 31 (1996).

Ehrhardt, W. E., 1990, Freiheit ist unsere Gottheit. In: Zschr. f. Philosophie 6 (1990).

Ehrhardt, W. E., 2000, Schellings Gottesbegriff. In: A. Franz/W. G. Iacobs (Hrsg.), Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn/München/ Wien.

Emundts, D./R.-P. Horstmann, 2002, G.W.E Hegel. Eine Einführung, Stuttgart.

Engelhardt, D. v., 1976, Hegel und die Chemie. Stu-die zur Philosophie und Wissenschaft der Naturum 1800, Wiesbaden.

Engelhardt, D. v., 1979, Historisches Bewußtsein in der Naturwissenschaft von der Aufklärung bis zum Positivismus, Freiburg/Br. 396

Engelhardt, D. V., 1985, Die organische Natur und die Lebenswissenschaft in Schellings Naturphiloso-phie. In: R. Heckmann et al. (Hrsg.), 1985, Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Engelhardt, D. V., 2004, Bildung, Politik und Gesell-schaft im Denken der romantischen Naturforscher um 1800. In: Acta Historica Leopoldina 43 (2004).

Espagne, M., 1990, Die Rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich. In: Fichte-Stu-dien, 1990.

Esser, A. (Hrsg.), 1995, Autonomie der Kunst: zur Aktualität von Kants Ästhetik, Berlin.

Esser, A. M., 2004, Eine Ethik für Endliche. Kants Tu- gendlehre in der Gegenwart, Stuttgart-Bad Cann-statt.

Faivre, A., 1974, La philosophie de la nature dans le romantisme allemand. In: Y. Belaval (Hrsg.), Hi- stoire de la philosophie, T. 3, Paris.

Ferrater Mora, J./J.-M. Terricabras, 2002, Diccionario de filosofia, Barcelona.

Ferrini, c., 1994, On Newton's Demonstration ofKe-pler's Second Law in Hegel's De orbitis planetarum (1801). In: Philosophia naturalis, 31.

Feuerbach, L., 1950, Kleine philosophische Schriften (1842-1845). Hrsg. v. M. G. Lange, Leipzig.

Fichte, J. G., 1961, Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, hrsg. v. E Medicus, Hamburg.

Fichte, J. G., 1798/99, Wissenschaftslehre nova me- thodo, Kollegnachschrift K.Chr.Fr. Krause, hrsg. v. E. Fuchs, Hamburg 1982.

Fichte, J. G., 1969, System der Sittenlehre, hrsg. v. M. Zahn, Harnburg.

Piriley, M., 1988, The Rorriarrtic Irony of Serrriot ics. Friedrich Schlegel and the Crisis of Representa-tion, Berlin/New YorkiAmsterdam.

Flechtheim, O. K., 21975 [1936], Hegels Strafrechts-theorie, Berlin.

Förster, W. (Hrsg.), 1988, Klassische deutsche Philo-sophie in Berlin, Berlin.

Frank, M., 1977, Das individuelle Allgemeine. Text-strukturierung und -interpretation nach Schleier-macher, Frankfurt/M.

Frank, M., 1977/2001, Einleitung des Herausgebers.

In: ED.E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kri-tik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers hrsg. und eingeleitet v. M. Frank, Frankfurt/M.

Frank, M., 1980, Der Text und sein Stil. Schleierma-chers Sprachtheorie. In: ders., Das Sagbare und das Unsagbare, Frankfurt/M.

Frank, M., 1982, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt/M.

Frank, M., 1985, Eine Einführung in ScheUings Phi-losophie, Frankfurt/M.

Frank, M., 1989, Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt/M.

Frank, M., 1991, Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt/M.

Frank, M., 1997, «Unendliche Annäherung». Die An-fänge der philosophischen Frühromantik, Frank-furt/Mo

Franz, A., 1992, Philosophische Religion. Eine Aus-einandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie E W. J. Schellings, Arnsterdam/ Atlanta.

Franz, A./W. G. Iacobs (Hrsg.), 2000, Religion und Gott im Denken der Neuzeit, München/Wien/Zürich.

Franzini, E., 1999, Estetica e filosofia dell'arte, Mi-lano.

Frischmann, B., 2004, Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr.

Schlegel, Paderborn/München/Wien.

Frischmann, B., 2005, Fichte's Theory of Gender Re-lation in the Naturrecht. In: Rockmore/Breazeale 2005.

Frischmann, B., 2005, Fichte über den Rechtsstaat als Sozialstaat. In: Fichte-Studien Frischmann, B./G. Mohr, 2001, Leib und Person bei Descartes und Fichte. In: V Schürmann (Hrsg.), Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft, Frankfurt a. M./ New York.

Fuchs, E. (Hrsg.), 1978-1992, J. G. Fichte im Ge-spräch. Berichte von Zeitgenossen, 6 in 7 Bänden, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Fuchs, E./W. G. Jacobs/W. Schieche, 1995, J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Fuhrmans H., 1940, Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin.

Fuhrmans, H., 1956/57, Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie. In: Kant-Studien 48.

Fuhrmans, H., 1959/60, Dokumente zur Schelling-forschung IV Schellings Verfügung über seinen li-terarisehen Nachlaβ. In: Kant-Studien 51. Ig.

Fuhrmans, H., 1965, Der Gottesbegriff in der Schel-lingschen positiven Philosophie. In: Koktanek A. M. (Hrsg.), Schelling-Studien. Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag, München/Wien.

Fulda H.F, 1968, Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts, Frankfurt/M.

Fulda, H. E, 1991 a, Spekulative Logik als die «eigent- liehe Metaphysik». Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses. In: D. 2

Pätzold/A. Vanderjagt (Hrsg.), Hegels Transforma-tion der Metaphysik, Köln.

Fulda, H. E, 1991b, Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik. In: D. Pätzold und Arjo Vanderjagt (Hrsg.), Hegels Transformation der Metaphysik, Köln.

Fulda, H. E, 2001, La theorie kantienne de la separa-tion des pouvoirs. In: Les Etudes philosophiques. 1/2001.

Fulda, H. E, 2003, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, München.

Fulda, H. E, 21 975, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt/M.

Fulda, H. E/R.-P.Horstmann/M. Theunissen, 1980, Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Dis-kusssion über Hegels «Logik», Frankfurt/M.

Furlong's, J. N., 1973, Philosophy in Trinity College 1866. In: Hermathena. A Dublin University Review, No. CA'V, Summer 1973.

Galilei, G., 1987, Schriften, Briefe, Dokumente, hrsg. v. A Mudry, 2 Bde., Berlin.

Gamm, G., 1997, Der Deutsche Idealismus. Eine Ein-führung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling, Stuttgart.

Garewicz, J., 1999, Der mysteriöse Cieszkowski. In: Hrabia August Cieszkowski. W kregu niemieckiej i polskiej tradycji filozoficznej (Im Kreis der deutschen und polnischen philosophischen Tradition), Folia Philosophica, fl6dz.

Garin, E., 1966, Storia della filosofia italiana, Bari.

Gawoll, H.-J.I Ch. J amme (Hrsg.), 1994, Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften, München.

Geismann, G., 1997, Kants Weg zum Frieden. Spät-lese von Seels «Neulesung« des Definitivartikels zum Völkerrecht. In: H. Oberer (Hrsg.), Kant. Analysen-Probleme-Kritik, Bd. 3, Würzburg.

Gentz, E v., 1818, Über den Unterschied zwischen den landständischen und Repräsentativ- Verfassun-gen. In: J. Klüber/C. Welcker, Wichtige Urkunden-für den Rechtszustand der deutschen Nation, Mannheim 21845.

Georgii-Georgenau, E. E. (Hrsg.), 1886, Herzog Karl von Württemberg, Rede gehalten in der [...] Karlsschule [...] zur Zeit der Schreckensherrschaft in Frankreich, o. O.

Gethmann-Siefert, A, 1984, Die Funktion der Kunst in der Geschichte: Untersuchungen zu Hegels Äs-thetik, Bonn.

Gethmann-Siefert, A., 1984, Hegels These vom Ende der Kunst und der .Klassizismus. der Ästhetik. In: Hegel-Studien, Bd. 19, Bonn.

Gethmann-Siefert, A./O. Pöggeler (Hrsg.), 1986, Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik, Bonn.

Gigliotti, G., 2001, Il rispetto di un tulipano. Rifles-sioni sul sistema kantiano delle facoltä. In: Rivista di storia della filosofia, L\~ 1.

Giordanetti, P., 2001, l' estetica fisiologica di Kant, Milano.

Gloy, K., 1982, Der Streit um den Zugang zum Ab-soluten. Fichtes indirekte Hegel- Kritik. In: Zschr. f. philosophische Forschung, 36. Band (1982), Heft 1.

Gloyna, T., 2002, Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Gockel, H., 1981, Mythos und Poesie. Zum Mythos-begriff in Aufklärung und Frühromantik, Frank-furt/Mo

Goethe, J. W. V., 1790, Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären, Gotha.

Gombrich, E. H., 1969, In Search of Cultural History, Oxford.

Goyard-Fabre, S., Kant et le problerne du droit, Pa-ns.

Graf, F. W./E Wagner (Hrsg.), 1982, Die Flucht inden Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilo-sophie, Stuttgart.

Granja Castro, D. M. (Hrsg.), 1994, Kant: de la Cri-tica a la filosofia de la religion, Barcelona.

Griffero, T., 1994, Senso e immagine Simbolo e mito nel primo Schelling, Milano.

Grosos, P., 1996, Systeme et subjectivite. Etude sur la signification et l'enjeu du concept de systeme: Fichte, Hegel, Schelling, Paris.

Gulyga, A., 1989, Schelling. Leben und Werk, Stutt-gart.

Gurwitsch, G., 1924, Fichtes System der konkretenEthik. Tübingen; Nachdruck Hildeheim 1984.

Guyer, P., 1987, Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge, MA.

Guyer, P. (Hrsg.), 1988, Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays, Lanham.

Guzzo, A., 1964, Cinquant'anni di esperienza ideali-stica in Italia, Firenze.

Haas, B., 2003, Die freie Kunst. Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiö-sen. Mit einem Anhang über die Analyse von Mu-sik des 17. bis zum frühen 19. Jahrhunderts, Ber-lin.

Habermas, J., 1963, Naturrecht und Revolution. In: Ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied/Berlin.

Habermas, J., 1992, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.

Haller, A. v., 1757-1763, Elementa physiologiae COI-poris humani, Bd. 1-8, Lausanne.

Haller, A. v., 1758, Sur la formation du coeur dans le Poulet, sur l'Oeil, sur la Structure du Iaune, et sur 39. le developpement. Premier Memoire, Expose des faits. Second Memoire, Precis des observations, suivi de reflexions sur le developpement, avec un Memoire sur plusieurs phenomenes de la respiration.Bd. 1-2, Lausanne

Hammacher, K., 1997, Herders Stellung im Spinoza-streit. In: M. Heinz (Hrsg.), Herder und die Philo-sophie des Deutschen Idealismus, Amsterdarn/ At-lanta.

Hansen, E-P., 1989, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation, Berlin/New York.

Hart, H.1.A., 1973, Der Begriff des Rechts, Frank-furt/Mo

Hartmann, N., 1923/1929, Die Philosophie des Deut-schen Idealismus. 2 Bde, Berlin.

Hartmann, N., 21960, Die Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin.

Harvey, W., lf551, Exercitationes de generatione ani-malium ... , London. (Anatomical Exercitationsconcerning the Generation of living Creatures ....In: W. Harvey, The Works. Translated from the Lat-in by R. Willis, London 1847 (Nachdruck: Lon-don/New York 1965).

Hasler, 1. (Hrsg.), 1981, Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Ge-schichte. Referate und Kolloquien der Internatio-nalen Schelling- Tagung Zürich 1979, Stuttgart.

Haym, R., 21906 [1870], Die romantische Schule.

Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin.

Haym, R., 1928, Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, besorgt v. O. Walzel, Berlin.

Heer, E, 1966, The Intellectual History of Europe, Cleveland,OH.

Hegel, G.W.E, 1927, Enzyklopädie der philosophi-schen Wissenschaften im Grundrisse [1817]. Mit einem Vorwort v. H. Glockner, Stuttgart.

Hegel, G.W.E, 1970, Philosophy ofNature, translated by M. J. Petry, London/ New York.

Hegel, G.W.E, 1983, Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19). Hrsg. v. K.-H. Il-ting, Stuttgart.

Hegel, G.W.E, 1983a, Philosophie des Rechts. Dic Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt/M. Hegel, G.W.E, 1986, Dissertatio Philosophica de Or-bitis Planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert v. W. Neuser, Weinheim.

Hegel, G.W.F., 2005, Philosophie des Rechts. Vorle-sung von 1821/22. Hrsg. v. H. Hoppe, Frankfurt/M.

Heidegger, M., 1951, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M.

Heinricius, G., 1912, Anteckningar om Immanuel Il-moni enligt bref och dagböcker af G. Henricius. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors.

Heinz, M./E Kuster, 1998, Vollkommene Vereini-gung. Fichtes Eherecht in der Perspektive femini-stischer Philosophie. In: Dt. Ztschr. f. Philos., H. 5, 1998.

Heise, J., 1998, Iohann Gottfried Herder zur Einfüh- rung, Hamburg.

Helferich, Ch., 1976, Kunst und Subjektivität in He- gels Ästhetik, Kronberg/Ts.

Helvetius, C.-A, 1773, De l'homme, de ses facultes intellectuelles et de son education, London (dt., 177 4, Vom Mensehen, von dessen Geisteskräften und der Erziehung desselben, Breslau).

Helvetius, C.-A, 1973, Vom Geist, Berlin/Weimar.

Helvetius, C.-A., 1976, Vom Menschen, seinen gei-stigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, Berlin/Weimar.

Hennigfeld, J., 1973, Mythos und Poesie. Interpreta-tionen zu Schellings «Philosophie der Kunst« und «Philosophie der Mythologie», Meisenheim/Glan.

Henrich, D., 1957/58, Hutcheson und Kant. In: Kant-Studien 49.

Henrich, D., 1960, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. FS Gadamer, Tübingen. Wiederabgedruckt in: G. Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973.

Henrich, D., 1963, Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealis-mus. In: P. Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos.

Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz. Henrich, D., 1971, Hegel und Hölderlin. In: ders., Hegel im Kontext, Frankfurt/M.

Henrich, D., 1975, Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Ab- schnitts von Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». In: A Schwan (Hrsg.), Denken im Schatten des Nihilismus. FS Weischedel, Darm- stadt.

Henrich, D., 1976, Aufklärung der Herkunft des Ma- nuskripte «Das älteste Systemprogramm des deut- schen Idealismus». In: Zschr. f. philos. Forsch. 30 (1976).

Henrich, D., 1978, Formen der Negation in Hegels Logik. In: R.-P. Horstmann (Hrsg.), Seminar: Dia-lektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt/M.

Henrich, D., 1982, Selbstverhältnissc. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart.

Henrich, D., 1982, Ethik der Autonomie. In: ders. Selbstverhältnisse, Stuttgart.

Henrich, D., 1991, Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philoso-phie (1789-1795), Stuttgart.

Henrich, D., 1992, Der Grund im Bewuβtsein. Unter-suchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart.

Henrich, D., 2003, Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst; Frankfurt/M.

Henrich D./R-P. Horstmann (Hrsg.), 1982, Hegels Philosophie des Rcchts. Die Theorie der Rechts-formen und ihre Logik, Stuttgart.

Herz, A., 1996, Dunkler Spiegel- helles Dasein: Na-tur, Geschichte, Kunst im Werk Iohann Gottfried Herders, Heidelberg.

Hespe, E, 1991, «Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewuβtsein der Freiheit». Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte. In: Hegel-Studien, Bd. 26.

Hespe, E, 1991, Hegels Vorlesungen zur -Philosophie der Weltgeschichte < von 1822/23. In: Hegel-Stu-dien, Bd. 26.

Heuser-Keβler, M.-L./G. W. Iacobs (Hrsg.), 1994, Schelling und die Selbstorganisation. Neue For-schungsperspektiven. In: Selbstorganisation. Jahr-buch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Bd. 5, Berlin.

Hirsch, E., 1914, Die Religionsphilosophie Fichtes zur Zeit des Atheismusstreites in ihrem Zusam-menhange mit der Wissenschaftslehre und Ethik, Göttingen (Diss.).

Hirsch, E., 1930, Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation, Göttingen.

Hirschman, A.O., 1977, The Passions and the Inter-ests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph, Princeton, NT.

Höffe, 0., 1993, La philosophie pratique de Kant, Paris.

Höffe, O. (Hrsg.), 1999, Kant. Metaphysische An-fangsgründe der Rechtslehre, Berlin.

Höffe, 0., 32000, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.

Höffe, 0., 2002, Immanuel Kant. Kritik der prakti-schen Vernunft, Berlin.

Höffe, 0., 2003, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München.

Hofmann, M., 1999, Über den Staat hinaus. Eine hi-storisch-systematische Untersuchung zu E W. J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie, Zürich.

Hogrebe, W., 1994, Sehnsucht und Erkenntnis, Er-langen/Jena.

Hogrebe, W. (Hrsg.), 1995, Fichtes Wissenschafts-lehre 1794. Philosophische Resonanzen, Frankfurt/M.

Holbach. P.Th., 1770, Systeme de la nature, ou, des Lais du monde physique et du monde morale, London (dt., 1773, System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt, Li egni tz/Leipzig).

Holbach, P.Th., 1960, System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, Berlin.

Hölderlin, E, 1968, Sämtliche Werke, hrsg. v. F. Beiβ-ner, Bd. 7.1: Briefe an Hölderlin. Dokumente 1770-1793, hrsg. v. A. Beck, Stuttgart.

Höllhuber, 1., 1967, Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich. München/Basel.

Hollerbach, A., 1957, Der Rechtsgedanke bei Schel-ling. Quellenstudien zu seiner Rechts und Sozial- philosophie, Frankfurt/M.

Holz, H., 1994, Geist in Geschichte: Idealismus-Stu-dien. Halbbd. 1: Immanuel Kant: Die systemati-sche Kernidee in der Geschichte, Würzburg.

Honneth A., 2001, Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphiloso-phie, Stuttgart.

Horstmann, R-P., 1972, Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption. In: Philosophi-sche Rundschau 19.

Horstmann, R-P., 32004, Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, Weinheim.

Horstmann, R-P., 2000, The early philosophy of Fichte and Schelling. In: K. Ameriks (Hrsg.), The Cambridge Companion to German Idealism, Cambridge.

Horstmann, R.-P./M.J. Petry (Hrsg.),1986, Hegels Philosophie der Natur, Stuttgart.

Hösle, V., 1988, Hegels System, Hamburg.

Hösle, V. (Hrsg.), 1989, Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus, Hamburg.

Hühn, L., 1994, Fichte und Schelling oder: Über die Grenzen menschlichen Wissens, Stuttgart/Wei-mar.

Huisman, D. (Hrsg.), 2002, Histoire de la philoso-phie francaise, Saint-Amand-Mortrond.

Hurne, D., 1982, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, hrsg. v. H. Herring, Stuttgart.

Hüntelmann, R, 1995, Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbe- griffs, Dettelbach.

Husserl, E., 1910111, Philosophie als strenge Wissen-schaft. In: Logos, Bd. 1 (1910/11).

Hyppolite, J., 1973, Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: Das Absolute ist Subjekt. In: H. E Fulda/D. Henrich (Hrsg.), Materialien zu Hegels -Phänomenologie des Geistes., Frankfurt/M.

Hyppolite, J., 21978, Genese et structure de la Phe-nomenologie de l'Esprit de Hegel, Paris.

Hyppolite, J., 1983 [1948), Introduction a la Philo-sophie de l'histoire de Hegel, Paris.

Ihmig, K.-N., 1989, Hegels Deutung der Gravitation, Frankfurt/M.

Illetterati, L., 1995, Natura e Ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel, Trento.

Incardona, N., 1995 Idealismo tedesco e neoidea-lismo italiano, Palermo.

Jacobs, W. G., 1993, Gottesbegriff und Geschichtsphi- losophie in der Sicht Schellings, Stuttgart- Bad Cannstatt 1993.

Jacobs, W. G., 1996, Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Jacobs, W. G., 1998, Das Universum als Geschichte, als moralisches Reich. Zum Verhältnis von Ethik und Geschichte bei Schelling. In: D. Losurdo (Hrsg.): Ethik und Geschichtsphilosophie, Frank- furt a. M./Berlin/Bern.

Jacobs, W. G., 2000, Fichtes Gottesanschauung. In: A. Franz/W. G. Iacobs (Hrsg.), Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn/München/Wien.

Jacobs, W. G., 2004, Schelling lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Jaeschke, W., 1983, Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt.

Jaeschke, W., 1986, Die Vernunft in der Religion, Stuttgart.

Jaeschke, W. (Hrsg.), 1999, Der Streit um die gött-lichen Dinge (1799-1812), Hamburg.

Jaeschke, W. (Hrsg.), 1999, Der Streit um die Grund-lagen der Ästhetik (1795-1805), Hamburg.

Jaeschke, W., 2003, Hegel-Handbuch. Leben-Werk- Schule, Stuttgart.

Jaeschke, W./H. Holzhey (Hrsg.), 1990, Früher Idea-lismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805), Hamburg.

Iähnig, D., 196611969, Schelling. Die Kunst in der Pbilosophie. Bd. 1: Schellings Begründung von Natur und Gescbichte. Bd. 2: Die Wahrheitsfunk-tion der Kunst. Pfullingen.

lamme, Ch., 1991, Einführung in die Philosophie des Mythos, Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart, Darm-stadt.

Iamme, Ch./E Völkel (Hrsg.), 2003, Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kom-mentare zu Hölderlins philosophischer Entwick-lung und den philosophisch-kulturellen Kontextenseiner Zeit, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Lanke, W., 1993, Vom Bilde des Absoluten. Grund-züge der Phänomenologie Fichtes, Berlin/NewYork.

Iantzen, J. (Hrsg.), 1997, Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling. Mit einer Einl., Stuttgart-Bad Cann- statt.

Iantzen, J., 1998, Die Philosophie der Natur. In: H. J. Sandkühler (Hrsg.), E W. J. Schelling, Stuttgart/Weimar.

Iapp, u., 21999, Theorie der Ironie, Frankfurt/M. Kahlo, M./E. A.Wolff/R. Zaczyk (Hrsg.), 1992, Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der § 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.

Kaminsky, J., 1962, Hegel on Art. An Interpretation of Hegel's Aesthetics, New York.

Kant, 1., 2001, Kritik der Urteilskraft. Mit einer Ein-leitung und Bibliographie hrsg. v. H. EKlemme. Mit Sachanmerkungen v. P. Giordanetti, Ham-burg.

Kasper, W., 1965, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz.

Kaulbach, E, 1975, Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie? In: Karrt-Studien 66.

Kersting, W., 1984, Wohlgeordnete Freiheit, Berlinl New York.

Kervegan J.-E, 1990, Le problerne de la fondation de l' ethique: Kant, Hegel. In: Revue de Metaphysique et de Morale, 111990.

Kervegan J.-E, 2005, L'effectif et le rationnel. Per-spectives sur la «philosophie pratique« de Hegel, Paris.

Kile, F. 0., 1965, Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit, Leiden 1965.

Kimmerle, H., 1970, Das Problem der Abgeschlos-senheit des Denkens, Bonn.

Kitcher, P. (Hrsg.), 1998, Kant's -Critique of PureReason Critical Essays, Lanham.

Klesczewski, D., 1991, Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine syste-matische Analyse des Verbrechens- und des Strafbegriffs in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin

Kleingeld, P., 1994, Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.

Klenner, H., 1988, Berliner Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. In: Förster 1988.

Knatz, L., 1996, Schellings Welt der Geschichte. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Knatz, L., 1998, Die Philosophie der Kunst. In: H.J. Sandkühler (Hrsg.), F. w.J. Schelling, Stuttgart/Weimar.

Knatz, L., 1999, Geschichte-Kunst-Mythos. Schel-lings Philosophie und die Perspektive einer philo-sophischen Mythostheorie. Würzburg.

Koch, A. F., 2004, Subjekt und Natur. Zur Rolle des «Ich denke» bei Descartes und Kant, Paderborn.

Koch, A. F./F. Schick (Hrsg.), 2002, G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Berlin.

Köhler, D./O. Pöggeler (Hrsg.), 1998, G.w.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin.

Koepke, W. (Hrsg.), 1996, Iohann Gottfried Herder. Academic Disciplines and the Pursuit of Knowl- edge, Columbia, Sc.

Kojeve, A., 2005, Hegel. Hrsg. v. 1. Fetscher, Frank-furt/Mo

Kopper, M., 1991, Die Systemfrage in der transzen-dentalen Methodenlehre der Kritik der reinen Ver-nunft und ihre Bedeutung für die Reflexion des Wissens in sich bei Hegel, Würzburg.

Korsch, D., 1980, Der Grund der Freiheit. Eine Un-tersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christen- tums im Spätwerk F. W.J. Schellings, München.

Kraus, E., 1991 [1916], Der Systemgedanke bei Kant und Fichte. Unveränd. Nachdr. der Ausg., Berlin, 1916, Vaduz.

Kreimel, J., 1989, Die Wirklichkeit Gottes. Eine Un-tersuchung über die Metaphysik und die Religi-onsphilosophie des späten Schelling, Regensburg.

Kreuzer, J. (Hrsg.), 1998, J. Ch. F. Hölderlin. Theo-retische Schriften, Hamburg.

Krohn, W., 1987, Francis Bacon, München.

Kuderowicz, Z., 1988, Adam Mickiewicz als Theo-retiker des Messianismus In: Das philosophische Ideengut Polens, Bonn.

Kuderowicz, Z., 1988, Das philosophische Ideengut Polens, Bonn.

Kühn, M., 2003, Kant, München.

Kulenkampff, J. (Hrsg.), 1974, Materialien zu Kants-Kritik der Urteilskraft., Frankfurt/M.

La Mettrie, J. Offray de, 1748, L'Homme machine, Leiden.

La Rocca, c., 1995, Ästhetische Erfahrung und ästhe- tisches Bewuβtsein: Das Lustgefühl in Kants Äs- thetik. In Proceedings of the 8. International Kant Congress (Memphis 1-5 März 1995), Milwaukee.

Lacasta Zabalza, J.1., 1984, Hegel in Espafia. Un estu-dio sobre la mentalidad sicual del hegelismo hispa-nico, Madrid.

Lanfranconi, A., 1992, Krisis. Eine Lektüre der «Welt-alter«- Texte F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Lanfranconi, A., 1996, Die Weltalter lesen. In: Sand-kühler (Hrsg.) 1996.

Lange, F. A., 1974, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (1865). Hrsg. und eingel. V. A. Schmidt, 2 Bde., Frankfurt/M.

Lauth, R., 1978, Spinoza vu par Fichte. In: Archives de Philosophie, tome 41 (1978), no.l.

Lauth, R., 1984, Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschafts-lehre, Hamburg.

Lauth, R., 1984, Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschafts-lehre, Hamburg.

Lauth, R., 1987, Hegel vor der Wissenschaftslehre, Stuttgart.

Leguan, M., 2001, La philosophie morale de Kant, Paris.

Leitner, H., 1994, Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie, Würzburg.

Lepenies, W., 1976, Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbst-verständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, München/Wien.

Liebich, A. L., 1979, Between Ideology and Utopia. The Politices and philoso-phy of August Cieszkow- ski, Dordrecht/Boston/London.

Loheide, B., 2000, Fichte und Novalis. Transzenden-talphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs, Amsterdam/ Atlanta.

Losurdo D., 1989, Hegel und das deutsche Erbe, Köln.

Losurdo, D., 1989, Hegel, die Französische Revolu-tion und die liberale Tradi-tion. In: Buhr/Burg/D'Hondt 1989.

Lovejoy, A. 0.,1936, The Great Chain ofBeing, Cam-bridge, MA.

Lovejoy, A.O., 1961, Reflections on Human Nature, Baltimore, MD.

Löwith, K., 1949, Meaning in History: The Theologi- cal Implications if the Phi-losophy of History, Chi-cago,IL.

Löwith, K., 1983 [1949/1953], Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theolo-gischen Voraussetzun- gen der Geschichtsphilosophie. In: ders., Sämtliche Schriften, Bd. 2, Stuttgart.

Lucas, H.-Ch. (Hrsg.), 1989, Logik und Geschichte in Hegels System, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Luce, J. v., 1992, Trinity College Dublin: The First 400 Years, Dublin.

Ludwig, B., 1988, Kants Rechtslehre, Hamburg.

Ludwig, B., 1999, Warum es keine .hypothetischen Imperative- gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Sätze sind. In: H. Klemme U. a. (Hrsg.), Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis, Würzburg.

Lukäcs G., 1986 [1948], Der junge Hege] und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin.

Lutz-Bachmann, M./J. Bohman (Hrsg.), 1996, Frie-den durch Recht. Kants Friedensidee und das Pro-blem einer neuen Weltordnung. Frankfurt/M.

Lyotard, J.-F., 1979, La condition postmoderne, Pa-ns.

Lyotard, J.-F., 1983, Le Differend, Paris.

Lypp, B., 1972, Ästhetischer Absolutismus und politi-sche Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im Deutschen Idealismus, Frankfurt/M.

Maesschalck, M., 1984, La religion dans les Grund-züge de Fichte. Revue Philosophique de Louvain, 89 (1984).

Manganaro, P., 1974-1975, Estetica e antropologia nelle lezioni kantiane. I preliminari. In: Studi di estetica, 2.

Manninen, J., 1979, Hegelianismen i Finland pä 1800-talet. In: Lychnos, Lärdomshistoriska Sam-fundets Ärsbok 1977-1978, Stockholm.

Manninen, J., 1979, Snellman ja rnyöhäisroman-tiikka. In: S. Knuuttila/J. Manninen/I. Niiniluoto (Hrsg.), Aate ja maailmankuva, Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme, Porvoo.

Manninen, J., 1980, The Essence of Spirit. J. V Snell-man and the Post-Hegelian Debate. In: Ajatus 38. Philosophical Society of Finland.

Manninen, J., 1981, Erbe und Aktualität Iohan Vil-helm Snellmans. In: Patoluoto, I. (Hrsg.), J. V Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta.

Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kan-sainvälinen kollokvio Helsinki 4.- 5. 12. 1981. Hel-singin filosofian laitoksen julkaisuja, Helsinki.

Manninen, J., 1981, The essence of spirit: J. VSnell-man and the post-Hegelian debate. In: Ajatus 38, Helsinki.

Manninen, J., 1983, se voitti itselleen vain sivistyk-sen voitot-: Suomen hegeliläisyyden perusteemoja. In: Ajatus 40, Helsinki. Manuel, F. E., 1965,. Shapes of Philosophical History, Stanford, CA.

Manz, H.-G. v., 1992, Fairneβ und Vernunftrecht. Rawls' Fichte

Marcuse, H., 1976, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Darmstadt/N euwied.

Marquard, 0., 1971, Hegel und das Sollen. In: Schwierigkeiten mit der Geschiehtsphilosophie, Frankfurt/M.

Marquard, 0., 1986, Apologie des Zufälligen. Philo-sophische Studien, Stuttgart.

Marquard, 0., 1989, Aesthetica und Anaesthetica, Frankfurt/M.

Marquet, J. F., 1968, Systeme et Sujet chez Hege] et Schelling. In: Revue de Metaphysique et de Morale 73 (1968).

Marx, W., 1977, Aufgabe und Methode der Philo-sophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: D. Henrich (Hrsg.), 1977, Ist systema-tische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongreβ 1975, Stuttgart.

Marx, W., 1981, Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsab-handlung. In: Hasler 1981.

Marx, W., 1982, Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings. In: Philosophisches Iahrb. d. Görresgesellschaft 89 (1982).

Matsuyama, J./H. J. Sandkühler (Hrsg.), 2000, Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F. W. J. Schellings in Japan, Frankfurt/M. et al.

Maurer, R, 21980, Hegel und das Ende der Ge-schichte, Freiburg.

Mauthner, E, 1910, Idealismus. In: ders., Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, München.

McCarney, J., 2000, Hegel on history, London.

McCloskey, M.A., 1987, Kant's Aesthetics, Albany.

Meek, R L., 1976, Social Science and the Ignoble Sav-age, Cambridge.

Merkel, R (Hrsg.), 1996, «Zum ewigen Frieden». Grundlagen. Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant. Frankfurt/M.

Merker, B./G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), 2004, Sub-jektivität und Anerkennung, Paderborn.

Merle, J.-Ch. (Hrsg.), 2001, Iohann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts, Berlin

Merle, J.-Ch., 2001b, Eigentumsrecht (§§ 18-19). In: Merle 2001.

Merle, J.-Ch., 2001c, Fichte's Theory of Punishment: Out-Kanting Kant in Criminal Law. In: D. Brea-zeale/T. Rockmore (Hrsg.), New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre, Evanston, Ill.

Merleau-Ponry, M., 1995, La Nature. Notes. Co urs du College de France. Etabli et annote par da Dorni-nique Seglard, Paris. (dt.: Die Natur. Aufzeichnun-gen von Vorlesungen am College de France 1956-1960. Aus dem Franz. V M. Köller, München 2000).

Michel, W., 1982, Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik. Friedrich Schlegels frag- mentarische Entwürfe, Rezensionen, Charakteri- stiken und Kritiken (1795-1801), Göttingen.

Micheli, G., 1993, The Early Reception of Kant's Thought in England, Padova.

Model, A., 1986/87, Zu Bedeutung und Ursprung von «Übersinnlich» bei Immanuel Kant. In: Archiv für Begriffsgeschichte Bd. XXX (1986/87).

Mohr, G., 1995, Freedom and the Self. From Intro-spection to Intersubjectivity: Wolff, Kant, Fichte. In: K. Ameriks/D. Sturma (Hrsg.), The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical Ger-

man Philosophy, Mohr, G., 1997, Unrecht und Strafe, §§ 82-104, 132, 214,218-220). In: Siep 1997.

Mohr, G., 1999, Imperativ. In: Enzyklopädie Philo-sophie. Hrsg. v. H. J. Sandkühler, Hamburg, Bd. l.

Mohr, G., 2001, Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel. In: D. Sturma (Hrsg.), Person. Philosophiegeschichte-Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie, Paderborn.

Mohr, G., 2004, Kants Grundlegung der kritischen Philosophie, Frankfurt/M.

Mohr, G., 2004, Recht als Anerkennung und Strafe als .Abbüβung.. Trifft Hegels Kritik der Präven- tionstheorie Fichtes Begründung der -peinlichen Gesetzgebungs? In: B. Merker/G. Mohr/M. Quante (Hrsg.), Subjektivität und Anerkennung, Pader- born.

Mohr, G. (Hrsg.), 2004, Immanuel Kant, Theoreti- sche Philosophie, Texte und Kommentar, 3 Bde., Frankfurt/M.

Mohr, G./M. Willaschek (Hrsg.), 1998, Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Berlin.

Moiso, F., 1990, Vita natura, libertä. Schelling (1795-1809), Milano.

Moiso, F., 1992, Preformazione ed epigenesi nell'etä goethiana. In: V. Verra (Hrsg.), Il problema del vi-vente tra Settecento e Ottocento. Aspetti filosofici, biologici e medici, Roma.

Moiso, F., 1995, Spekulation und empirische Wissen-schaften in Schellings Naturphilosophie. In: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften, Frank-furt/Mo

Mues A. (Hrsg.), Transzendentalphilosophie als Sy-stem. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806, Hamburg.

Muglioni, J. M., 1993, La philosophie de l'histoire de Kant, Paris.

Muirhead, J. H., 1965, The Platonic Tradition in An-glo-Saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America, London.

Mulholland 1. A., 1990, Kant's System of Rights, Columbia.

Naschert, G., 1996/1997, Friedrich Schlegel über Wechselerweis und Ironie (2 Teile). In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik, 6./7. Jg..

Naumann, M. (Hrsg.), 1972, Artikel aus der von Di-derot und D'Alembert herausgegebenen Enzyklo-pädie, Leipzig.

Needham, J. T., 1750, A Summary of some late Ob-scrvations upon the Generation, Composition, and Dccomposition of Animal and vegetable Substances. In: Philosophical Transactions, Vol. XL (1748), London.

Neuhouser, F., 2000, Foundations of Hegers social thcory: actualising freedom, Cambridge Mass.

Neuser, W., 1995, Natur und Begriff. Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von

Newton bis Hegel, Stuttgart/Weimar.

Nisbet, H. B., 1970, Herder and the Philosophy and History of Science, Cambridge.

Oberer, B. (Hrsg.), 1997, Kant. Analysen-Problemc- Kritik. Bd. III, Würzburg.

Oberer, H., 1997a, Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori. In: Oberer 1997.

Oberer, H., 2002, Das Grundgesetz praktischer Gel-tung. In: H. Linneweber/G. Mohr (Hrsg.), Inter-pretation und Argument, Würzburg.

Oesch, M. (Hrsg.), 1987, Aus der Frühzeit des deut-schen Idealismus: Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes 1794/1804. Von F. W. J. Schelling, F. Höl-derlin, J. Fries, F. Iacobi, Würzburg.

Oesterreich, P.1., 1996, Geschichtsphilosophie und historische Kunst. Zum mythosnahen Sprachstil der Weltalter Schellings. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Oesterreich, P.1., 2000, Fichtes philosophische Reli- gion in der Anweisung zum seligen Leben. In: A. Franz/W. G. Iacobs (Hrsg.), Religion und Gott im Denkcn der Neuzeit, Paderborn/München/Wien.

Offermann, D., 1969, Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre, Berlin.

Oittinen, V., 1979, G.1. Hartman ja filosofian perus-kysyrnys. In: S. Knuuttila/I. Manninen/I. Niini-luoto, Aate ja maailmankuva, Suomen f.tlosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme, Porvoo.

Oittinen, V., 1996, Der Akt als Fundament des Be-wußtseins? Nordeuropäische Beiträge aus den Hu-man- und Gesellschaftswissenschaften Bd. 9, Frankfurt/M.

Oittinen, V., 1996a, Der Akt als Fundament des Be-wußtseins. Zur Differenz zwischen G.I. Hartman und der nachkantischen Philosophie, Frankfurt/M.

Oittinen, V., 1996b, Kant, Hartman ja Suomi-vali-stusajattelun uusi vaihe. In: Tieteessä tapahtuu 4/96.Yliopistopaino, Helsinki,

Oittinen, V., 1999, Suomen ensimmäiset kantilaiset. In: Ajatus 56, Helsinki.

Oittinen, V., 2003, Ein nordischer Bewußtseinsphilo-soph. «Reinholdianische« Themen bei G. r. Hart-man. In: M. BondelilW. Sehrader (Hrsg.), Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds. Fichte-Studien Supplementa 16, Amsterdam/New York.

Oittinen. v., 2004, «Spinosa atque exilis oratio» Wie Kant in Finnland rezipiert wurde (1790-1810). In: C. Häntsch (Hrsg.), Philosophieren im Ostseeraum. Beiträge des Nord- und osteuropä-ischen Forums für Philosophie Greifswald, Wies-baden.

O'Neill, 0., 1997, Kant on Reason and Religion. The Tanner Lectures on Human Values, 18, hrsg. v. B. G. Peterson, Sah Lake City.

Osterrnann, E., 1994, Fragment/Aphorismus. In: Schanze (Hrsg.) 1994.

Otto, R., 1994, Studien zur Spinozarezeption 111 Deutschland im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.

Paetzold, H., 1983, Ästhetik des deutschen Idealis-mus: zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baum-garten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer Wiesbaden.

Parret, H. (Hrsg.), 1998, Kants Ästhetik /Kant's Aes-thetics /L'esthetique de Kant, Berlin/New York.

Pascal, R., 1939, Herder and the Scottish Historical School. In: Publications of the English Goethe So-ciety, New Series XIV.

Pascal, R., 1953, The German Sturm und Drang, Manchester.

Passrnore, J., 1957, A Hundred Years of Philosophy, London.

Pätzold, D., 1988, Hegels Metaphysikbegriff im Lichte seiner Darstellung der aristotelischen und der scholastischen Metaphysik. In: D. Henrich/R.-P. Horstmann (Hrsg.), Metaphysik nach Kant?, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Pätzold, D., 2002, Spinoza-Aufklärung-Idealis-mus. Die Substanz der Moderne. Zweite, erwei-terte Auflage, Assen.

Pätzold, D./A. Vanderjagt (Hrsg.), 1991, Hegels Transformation der Metaphysik, Köln.

Paton, H. J., 1947, The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy, London; dt.: Der kategorische Imperativ, Berlin 1962.

Pawlowski, H.-M./R. Smid/R. Specht (Hrsg.), 1989, Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Peetz, S., 1995, Die Freiheit im Wissen. Eine Unter-suchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt/M.

Peetz, S., 1996, Produktivität versus Reflexivität: Zu einem methodologischen Dilemma in Schellings Weltaltern. In: Sandkühler (Hrsg.) 1996.

Peperzak A., 1960, Le jeune Hegel et la vision morale du mondc, Den Haag.

Peres, c., 1983, Die Struktur der Kunst in Hegels Äs-thetik, Bonn.

Perkins, R. L. (Hrsg.), History and System. Hegel's Philosophy of History, Albany, NY.

Petersen, Th., 1995, Die Freiheit des Einzelnen und die Notwendigkeit des Staates. In: Ch. Fricke/P, König/Th. Pctersen (Hrsg.), Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen

und Handeln, Stuttgart.

Petry, M.J. (Hrsg.), 1993, Hegel and Newtonianism, Dordrecht. Philonenko, A., 1984, L'oeuvre de Fichte. A la recher-che de la verite, Paris.

Philonenko, A., 31988, L'oeuvre de Kant. La philo-sophie critique. Tome II: Morale et politique, Pa-ns.

Pieper, A., 1977, «Ethik ä la Spinoza»: Historisch-sy-stematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling. In: Zeitsehr. f. philos. Forschung 31 (1977).

Pieper, A., 1985, Der Ursprung des Bösen. Schellings Versuch einer Rekonstruktion des transzenden-talen Anfangs von Geschichte. In: Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift f. H. A. Salmony, hrsg. v. A. Cesana/O. Rubitschon, Basel/Boston/Stuttgart.

Pikulik, 1., 1992, Frühromantik. Epoche-Werk -Wirkung, München.

Piper, 0., 1920, Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermachersehen Reden über die Religion, Göttingen.

Pippin, R. B., 1989, Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness, Cambridge.

Pippin, R. B., 1996, Idealism as Modernism: Hegelian Variations, Chicago.

Plinius, 1967, Naturalis historiae libri XXXVII. Hrsg. v. Ian-Mayhoff, Leipzig.

Primoratz, 1., 1986, Banquos Geist. Hegels Theorie der Strafe, Bonn (= Hegel-Studien, Beiheft 29).

Pippin, R. B., 2004, Die Verwirklichung der Freiheit. _Der Idealismus als Diskurs der Moderne, Frank-furt/M.

Plc ger, W. H., 1988, Schleiermachers Philosophie, Berlin/New York.

Pöggeler, o. (Hrsg.), 1977, Hegel. Einführung 111 seine Philosophie, Freiburg/München.

Poggi, S./M. Bossi (Hrsg.), 1994, Romanticism in Science. Science in Europe, 1790-1840, Dor-drecht.

Poggi, S., 2000, n genio e l'unitä della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830), Bologna.

Poser, H., 1979, Philosophie und Mythos, Berlin/NewYork.

Potepa, M./W. H. Sehrader (Hrsg.), 2002, Reflexion und Tat. Begegnung zwischen der deutschen und polnischen Philosophie im XIX. und xx. Jahrhun-dert, Frankfurt/M. et al.

Pozzo, R., 2004, La scienza della conoscenza edel.

linguaggio. Kant sul rapporto tra grammatica, 10-gica e retorica. In: Cinzia Ferrini (Hrsg.), Ereditä kantiane (1804-2004). Questioni emergenti e pro-blemi irrisolti, Napoli.

Proβ, W., 2002, Einführung und Kommentar. In: J. G. Herder, Geschichtsphilosophie, Werke Bd. 3, Münehen.

Pulkkinen T., 1989, Valtio ja vapaus, Iyväskylä.

Pulkkinen T., 1999, J. v. Snellman Hegelin Oikeusfi-losofian tulkitsijana. In: Politiikka 1/1999.

Raddrizzani, 1., 1996, Die gegenwärtige Fichte-For-schung in Frankreich. In: E. Fuchs/I. Raddrizzani (Hrsg.), Tagung des Internationalen Kooperations-organs der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995, Neuried.

Raddrizzani, I. (Hrsg.), 1997, Fichte et la France, Paris.

Rathmann, J., 1978, Zur Geschichtsphilosophie Jo-hann Gottfried Herders, Budapest.

Raulet, G., 1996, Kant, histoire et citoyennetc, Paris

Recki, B., 2001, Ästhetik der Sitten: die Affmität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.

Reinhold, K. L., 1790, Beiträge zur Berichtigung bis-heriger Miβverständnisse der Philosophie. Erster Bd., das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena.

Renault, A., 1998, Transzendentale Dialektik, Einlei-tung und Buch I. In: G. Mohr/M. Willaschek (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der reinen Ver-nunft, Berlin.

Renaut, A., 1986, Le systeme du droit.Pans Ricken, E/E Marty (Hrsg.), 1992, Kant über Reli-gion, Stuttgart.

Rickert, H., 1922/23, Die philosophischen Grundla-gen von Fichtes Sozialismus. In: Logos 11.

Riedel M., 1970, Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur von Hegels Rechts-philosophie, Neuwied/Berlin.

Riedel M., 1982 [1969], Zwischen Tradition und Re-volution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie.. Stuttgart.

Ritter, J., 1965, Hegel und die französische Revolu-tion, Frankfurt/M.

Ritter J., 1969, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M.

Ritter J., 1969, Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik. In: ders. 1969.

Rockmore, T./D. Breazeale (Hrsg.) 2005, Rights, Bod-ies, and Recognition, New Essays on Pichte's Foun-dation of Natural Right, Ashgate Publishing.

Rockmore, T./D. Breazeale (Hrsg.), 1996, New Per-spectives on Fichte, Atlantic Highlands.

Rössler, M., 1994, Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie (Schleiermacher-Ar-chiv Band 14), Berlin/New York.

Rohs, P., 1991, Iohann Gottlieb Fichte, München.

Rorty, R., 1989, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M.

Rosen, M., 1982, Hegers Dialectic and its Criticism, Cambridge.

Rosen, M., 1996, On Voluntary Servitude: False Con-sciousness and the Theory of Ideology, Cam-bridge.

Rosenau, H., 1985, Die Differenz im christologischen Denken Schellings, Frankfurt/M.

Rosenzweig E, 1920, Hegel und der Staat, Berlin.

Rousseau, J.-J., Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1762). Übers. und hrsg. v. H. Brockard/E. Pietzcker, Stuttgart 1994.

Roux, A./M. Vetö (Hrsg.), 2001, Schelling et l'elan du Systeme de l'Idealisme transcendental, Paris.

Roy, J., 1982, Systeme et liberte chez Kant et Schel-ling. In: Phi Zero. Revue d'ctudes philosophiques [Montreal], no. 2-3 (1982).

Sack, K., 1822, Rezensionen der dritten Auflage der Reden, Heidelb. Jahrb. der Literatur.

Salvadori, R., 1974, Hegel in Francia. Filosofia e poli-tica nella cultura francese del novecento, Bari.

Sandkaulcn. B., 2004, > Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verlorene Problematische Transformationen in der klassi-schen deutschen Philosophie. In: Ahlers (Hrsg.) 2004.

Sandkühler. H.J., 1991a, Materialismus. In: ders. (Hrsg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 3, Hamburg.

Sandkühler. H. J., 1991 b, Die Wirklichkeit des Wis-sens. Geschichtliche Einführung in die Epistemo-logie und Theorie der Erkenntnis, Frankfurt/M.

Sandkühler. H. J. (Hrsg.), 1996, Weltalter-Schelling im Kontext der Gcschichtsphilosophie, Hamburg.

Sandkühler, H. J. (Hrsg.), 1998, E W. J. Schelling. Mit Beiträgen v. Ch. Danz u. a., Stuttgart.

Sandkühler, H. J., 1998, Die Philosophie der Ge-schichte. In: ders. (Hrsg.) 1998.

Sandkühler. H. J., 2003, Natur und Wissenskulturen.

Sorbonne- Vorlesungen über Pluralismus und Epi-stemologie, Stuttgart/Weimar.

Sandkühler. H. J., 2001, Die Geschichte, das Recht und der Staat als «zweite Natur». Zu Schellings po- litischer Philosophie. In: Zeitsehr. f. philos. Forschung 55 (2001), H. 2.

Sandkühler, H. J., 2004, Revolution, bürgerliche Ge-sellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel. In: Der Begriff des Staates. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus, 2/2004.

Sänger, M., 1982, Die kategoriale Systematik in den «rnetaphysischen Anfangsgründen der Rechts-lehre». Ein Beitrag zur Methodenlehre Kants, Ber-lin/ New York Scaravelli, L., 1968, Scritti kantiani. In: Opere, Bd. 2, Firenze.

Schaeffler, R, 2000, Kritik und Neubegründung der Religion hei Karrt. In: A Franz/W. G. Iacobs (Hrsg.), Religion und Gott im Denken der Neu-zeit, Paderborn/München/Wien.

Schanze, H., 1966, Romantik und Aufklärung. Unter-suchurigen zu Friedrich Schlegel und Novalis, . Nürnberg.

Schaper, S., 1994, Ironie und Absurdität als philo-sophische Standpunkte, Würzburg.

Schelling, E W. J., 1994, «Timaeus» (1794), hrsg. v. H. Buchner, Mit einem Beitrag v. H. Krings: Genesis und Materie-Zur Bedeutung der «Timaeus»-Handschrift für Schellings Naturphilosophie, Stuttgart- Bad Cannstatt.

Schelling, E W. J" 2002, Weltalter-Fragmente. Hrsg. v. K. Grotsch. Mit einer EinL v. W Schmidt-Bigge-mann, 2 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schelsky, H., 1935, Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes .Naturrecht- von 1796, Berlin, Schleiermacher, ED.E., 1942, Dialektik, hrsg. v. R Odebrecht, Leipzig.

Schleiermacher, ED.E., 1958 [1799], Reden über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Ver-ächtern (1799), hrsg. v. H.}. Rother, Harnburg.

Sehleiermacher, ED.E., 1960, Der christliche Glaube, hrsg. v. H. Redeker, Berlin.

Schlobach, J., 1980, Zyklentheorie und Epochenme-taphorik. Studien zur bildliehen Sprache der Ge-schichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung, München.

Schmid, D., 1995, Religion und Christentum in Fich-tes Spätphilosophie 1810-1813, Berlin.

Schmied-Kowarzik, W., 1996, «Von der wirklichen, von der seyenden Natur», Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schmucker, J., 1961, Die Ursprünge der Ethik Kants, Meisenheim.

Schnädelbach, H. (Hrsg.), 2000, Hegels Philosophie. Kommentar zu den Hauptwerken, Frankfurt/M.

Schneewind, J. B., 1998, The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy, Cam-bridge.

Schneider, W., 1983, Ästhetische Ontologie. Schel-lings Weg des Denkens zur Identitätsphilosophie, Frankfurt a. M./Bern.

Schönborn, A. v., 2004, Fichte and Reinhold on the Delimitation of Philosophy. In: Ahlers (Hrsg.) 2004.

Schänecker, D., 1999, Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Frei-burg/München.

Schönecker, D./A Wood, 2002, Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar, Stuttgart.

Scholtz, G., 1984, Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt.

Scholz, G., 1995, Ethik und Hermeneutik. Schleier-machers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt/M.

Scholz, H., 1916, Die Hauptschriften zum Pantheis-musstreit zwischen Iacobi und Mendelssohn, Ber-lin.

Schopenhauer, A, 21916, Die Welt als Wille und Vor-stellung. In: A Schopenhauer's sämmtliche Werke, hrsg. v. J. Frauenstädt, 2. u. 3. Bd., Leipzig.

Schottky, R., 1962, Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes-Locke - Rousseau-Fichte), München (Diss.).

Schottky, R., 1981, Internationale Beziehungen als ethisches und juridisches Problem bei Fichte. In: Hamacher, K., (Hrsg.), Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philoso-phie Fichtes, Hamburg. Schraven, M., 1989, Philosophie und Revolution.

Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolu-tionsjahr 1848, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schraven, M., 1998, Recht, Staat und Politik beiSchelling. In: H. J. Sandkühler (Hrsg.), E W. J. Schelling, Stuttgart.

Schulz, G., 1996, Romantik. Geschichte und Begriff, München.

Schulz, W., 1955/21975, Die Vollendung des Deut-schen Idealismus in der Spätphilosophie Schel-lings, Stuttgart/Köln (2. Aufl. Pfullingen).

Schulz, W, 1977, Freiheit und Geschichte in Schel-lings Philosophie. In: Schellings Philosophie der Freiheit. Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geb. des Philosophen, Stuttgart.

Schumacher, E., 2000, Die Ironie der Unverständlich-keit, Frankfurt/M.

Schüttauf, K., 1984, Die Kunst und die bildenden Künste: eine Auseinandersetzung mit Hegels Ästhetik, Bonn.

Schwaiger, c., 1999, Kategorische und andere Impe-rative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schwering, M., 1994, Symbol und Allegorie in der deutschen Romantik. In: Schanze (Hrsg.) 1994.

Seel, G., 1989, Sind hypothetische Imperative analy-tische praktische Sätze? In: O. Höffe (Hrsg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein ko-operativer Kommentar, Frankfurt/M.

Seel, G., 1998, Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze. In: G. Mohr/M. Willaschek (Hrsg.). Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Bcr-lin.

Seelmann, K., 1995, Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien, Freiburgl München.

Semerari, G., 1956, L'etica di Schelling sino al -Si-sterna dell' idealismo trascendentale« In: Giornale critico della Filosofia Italiana 35 (1956).

Seysen, c., 2001, System und Methode. Zur Form der Transzendentalphilosophie bei Schelling und Schleiermacher. In: Danz, C.!c. Dierksmeier/C.

Seysen (Hrsg.), System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings «System des transzendentalen Idealis-mus-», Würzburg.

Siep, 1., 1979, Anerkennung als Prinzip der prakti-schen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Je-naer Philosophie des Geistes, Freiburg/München.

Siep, 1., 1981, Hegels und Schellings praktische Phi-losophie in Jena (bis 1803). In: Philosophisches Iahrb. d. Görresgesellschaft 88 (1981).

Siep L., 1982, Was heiβt: Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie? In: Hegel-Studien 17.

Siep, L., 1986, Hegels Theorie der Gewaltenteilung. In: Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart 1986.

Siep, L., 1992, Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt/M.

Siep, L., 1992, Autonomie und Vereinigung. Hegels und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800. In: ders. 1992.

Siep, L., 1993, Leiblichkeit bei Fichte. In: K. Held/I. Hennigfeld (Hrsg.), Kategorien der Existenz. Fest-

schrift f. Wolfgang [anke, Würzburg. Siep, L. (Hrsg.), 1997, G.W.E Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin.

Simmel, G., 1997 [1905/07], Die Probleme der Ge-schichtsphilosophie. In: ders., Gesamtausgabe, Bd. 9: Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M.

Smeed, I. W., 1964, German Influence on Thomas Carlyle, Green Prize Essay, Carlyle Society.

Smith, A., 1976, The Theory of Moral Sentiments, The Glasgow Edit ion of the Works and Corre-spondence of Adam Smith, Vol. 1, Hrsg. v. D. D. Raphael/ A. L. Macfie, Oxford.

Snelders, H.A.M., 1970, Romanticism and Naturphi-losophie and the Inorganic Natural Science 1797-1840. In: Studies in Romanticism 9 (1970).

Snellman, J. v., Versuch einer speculativen Entwick-lung der Idee der persönlichkeit. Samlade Arbeten II 1840-1842. Statsrädets kansli, Helsingfors. (=SAII).

Solomon, R. C.!K.M. Higgins (Hrsg.), 1993, The Age of German Idealism. Vol. VI ofThe Routledge His-tory of Philosophy, London/New York.

Sorrentino, S., 2000, Religione e religioni a partire dai Discorsi di Schleiermacher, Assisi.

Speck, J. (Hrsg.), 1988, Grundprobleme der groβen Philosophen. Pbilosophie der Neuzeit 2: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Göt-tingen.

Spinoza, B. de, 1999 [1677], Ethica Oridine Geome- trico demonstrata, lat.-dt. hrsg. v. W. Bartuschat, Hamburg.

Spremberg, H., 1999, Zur Aktualität der Ästhetik Im-manuel Kants, Frankfurt a. M.!Berlin.

Snellman, I. v., 1992, Samlade arbeten 2: 1840-42, Helsingfors.

Stekeler-Weithofer, P., 2005, Pbilosophie des Selbst-bewuβtseins. Hegels System als Analyse von Wis-sen und Autonomie, Frankfurt/M.

Stephan, H., 1925, Der neue Kampf um Schleierma-cher. In: Zschr. f. Theologie und Kirche.

Stolzenberg, J., 1995, Ursprung und System, Göttin-gen.

Stolzenberg, J., 1996, Selbstbewuβtsein. Ein Problem der Philosophie nach Kant. Zum Verhältnis Rein-hold- Hölderlin- Fichte. In: Revue Internationale de Philosophie 50.

Stolzenberg, J., 2001, Autonomie. Zu Schellings Be-gründung der praktischen Philosophie im System des transzendentalen Idealismus von 1800. In: Danz/Dierksmeier/Seysen 2001.

Stolzenberg, J.!H. E Fulda, 2001, Architektonik und System in der Philosophic Kants, Hamburg.

Strauss, L., 1959, What is political philosophy? And. other studies, Chicago.

Strawson, P. E, 1992, Die Grenzen des Sinns: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus dem Engl. v. E. M. Lange, Frankfurt/M.

Strohschneider-Kehrs, 1., 1960, Die romantische Iro-nie in Theorie und Gestaltung, Tübingen.

Sziborsky, 1., 1983, Einleitung. In: E W. I. Schelling: über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, hrsg. v. L. Sziborsky, Hamburg.

Sziborsky, L., 1996, Übereinstimmungen und Diver-genzen in der Kunstphilosophie Schellings und Adornos. In: Philosophisches Jahrbuch, 103.

Taylor c., 1979, Hegel and modern Society, Cam-bridge/New York.

Teichert, D., 1992, Immanuel Kant,.Kritik der Ur-teilskraft« Ein einführender Kommentar, Pader-horn.

Theophrastos, 1916, Historia plantarum, de odori-bus, de signibus tempestatum. Hrsg. v. A. F. Hort, London/Cambridge, MA ..

Theunissen, M., 1970, Hegels Lehre des absoluten Geistes als theologisch-politischer Traktat, Berlin/NewYork.

Thiel, M., 1994, Methode, IV: Fr.W.J. Schelling. Eine analytische Darstellung, Heidelberg.

Tilliette, X., 1966, Schelling contre Hegel. In: Archi-ves de Philosophie, 29 (1966).

Tilliette, X., 1970, Schelling. Une philosophie en de-venir. 1: Le systerne vivant, 1794-1821. II: La der-niere philosophie, 1821-1854, Paris.

Tilliette, X., 1987, Gott und die Geschichte der posi-tiven Philosophie Schellings. In: A. Halder, K. Kienzier und J. Aller (Hrsg.), Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Rele-vanz neuzeitlichen Denkens, Düsseldorf.

Tilliette, X., 1999, Schelling. Biographie, Paris.

Tilliette, X., Gott und die Geschichte der positiven Philosophie Schellings. In: A. Halder, K. Kienzier und J. Aller (Hrsg.), Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neu-zeitlichen Denkens, Düsseldorf 1987.

Tilliette, X. (Hrsg.), 1974, Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Torino.

Tilliette, X. (Hrsg.), 1981, Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Ergänzungsband. Melchior Meyr über Schelling. Torino.

Tilliette, X. (Hrsg.), 1997, Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Bd. IV Nachklänge. Milano.

Tilliette, X. (Hrsg.), o. J., Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Bd. III. Zusatzband. Milano.

Timm, H., 1978, Die heilige Revolution. Schleierma-cher-Novalis-Friedrich Schlegel, Frankfurt/M.

Titzmann, M., 1978, Strukturwandel der philosophi-schen Ästhetik 1800-1880. Der Symbolbegriff als Paradigma. München.

Trembley, A., 1744, Memoires pour servir ä l'histoire d'un genre de Polypes d'eau douce, ä bra en forme de cornes, Leiden.

Troxler, I. P., 1988, Schellings und Hegels erste ab-solute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfas-sende Vorlesungsnachschriften von I. P. Troxler, hrsg., ein gel. und mit Interpretation versehen v. K. Düsing, Köln.

Uerlings, H., 1991, Friedrich von Hardenberg. ge-nannt Novalis. 'Verk und Forschung, Stuttgart.

Vallois, M., 1924, La formation de l'influence kan-tienne ein France, Paris.

van Leeuwenhoek, A., 1677, Observations concer-ning various little Animals, in great numbers dis-cover'd [...] in Rain- Well- Sea and Snow-watet, as also in water wherein Pepper had lain infused. In: Philosophical Transactions, Vol. XII, London..

Vaysee, J.-M., 1994, Totalite ct subjectivite. Spinoza dans l'idealisrne allemand, Paris.

Vergauwen, G., 1975, Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall, Frei-burg.

Verra, V, 1976 La filosofia dal '45 ad oggi, Torino.

Verweyen, H., 1975, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg/München

Verweyen, H.-J., 1995, Fichtes Religionsphilosophie: Versuch eincs Gesamtüberblicks. Fichte-Studien 8 (1995).

Vieweg, K. (Hrsg.), 1998, Hegcls Jcnacr Naturphilo-sophie, München.

Vlachos, G., 1962, La pensee politique de Kant, Pa-ns.

Vossenkuhl, W., 1992, Schönheit als Symbol der Sitt-lichkcit. über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant. In: Philosophisches Jahrbuch 99.

Voßkühler, F., 1996, Der Idealismus als Metaphysik der Moderne. Studien zur Sclbstreflexion und Auf-hebung der Metaphysik bei Hölderlin, Hegel, Schelling, Marx und Heidegger, Würzburg.

Wagner, F., 1982, Einleitung. In: F. W. GrafiF. Wagner (Hrsg.), Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Rcligionsphilosophie, Stuttgart.

Wagner, E, 1982, Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und -Wissenschaft der Logik- am Beispiel der Tri-nitätslehre. In: Graf/Wagner 1982.

Wagner, E, 1984, Gefühl und Gottesbewuβtsein. In: Archivio di Filosofia (1984), N 1-3.

Wagner, E, 2000, Kommentar zu Hegel: Enzyklopä-die der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. §§ 553-555, 564-571: Die geoffen-barte Religion. In: H. Drüe/A. Gethmann-Siefert/Ch. Hackenesch et al. (Hrsg.), Hegels .Enzyklopä-die der philosophischen Wissenschaften. (1830), Frankfurt/M.

Wagner, H., 1980, Moralität und Religion bei Kant. In: ders., Kritische Philosophie, Würzburg.

Waibel, VL., 2000, Hölderlin und Fichte 1794-1800, Paderborn/München/Wien.

Walch, J. G., 21733, Philosophisches Lexicon: darin-nen die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysic.Physic, Pneumatic, Ethic, natürlichen Theologie und Rechts-Gelehrsamkeit, wie auch Politic fürkommenden Materien und Kunst- Wör- ter erkläret, und aus der Historie erläutert; die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzehlet, die dahin gehörigen Bücher und Schriff-ten angeführet, und alles nach Alphabetischer Ordnung vorgestellet worden, Leipzig.

Walicki, A., 1973, Filozofia i mesjanizm (Philosophie und Messianismus), Warszawa.

Walicki, A., 1983, I.M. Hoene-Wronski. In: Zarys dziej6w Filozofii Polskiej 1815-1918 (Abriβ der Geschichte der polnischen Philosophie 1815-1918), Warszawa.

Wandschneider, D., 1982, Raum, Zeit, Relativität, Frankfurt/M.

Wanning, B., 1988, Konstruktion und Geschichte. Das Identitätssystem als Grundlage der Kunstphi-losophie bei F. W. J. Schelling, Frankfurt/M.

Waszek N., 1988, The Scottish Enlightenment and Hegers Account of -Civil Society-, Dordrecht.

Weber, M., 1900, Fichtes Sozialismus und sein Ver-hältnis zur Marx'schen Doktrin. In: C. J. Fuchs/G. v. Schulze-Gävernitz/M. Weber (Hrsg.), Volkswirt-schaftliche Abhandlungen der Badischen Hoch-schulen, Bd. IV, Tübingen/Leipzig.

Wehrung, W., 1932, Theologie und deutscher Idea-lismus. In: Zschr. f. Systematische Theologie.

Weil, E., 1950, Hegel et l'Etat, Paris.

Weischedel, w., 21 972, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, München/Darmstadt.

Weischedel, w., 1973 [1939], Der frühe Fichte. Auf-bruch der Freiheit zur Gemeinschaft, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Wellek, R., 1993, Kant in England 1893-1838, Rout-ledge, London.

Westphal, M., 1973, Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung. In: H. F. Fulda/D. Henrich (Hrsg.), Materialien zu Hegels -Phänomenologie des Geistes., Frankfurt/M.

Westphal, M. (Hrsg.), 1982, Method and Speculation in Hegel's Phenomenology, Atlantic Highlands. N.J

Weyand, K., 1964, Kants Geschichtsphilosophie, Köln.

Wieland, W., 1956, Schellings Lehre von der Zeit, Heidelberg.

Wieland, W., 1973, Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit. In: H. F. Fulda/ D. Henrich (Hrsg.), Ma-terialien zu Hegels -Phänomenologie des Geistes., Frankfurt/M.

Wildfeuer, A., 1999, Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Iohann Gottlieb Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Wildt, A., 1982, Hegels Moralitätskritik im Lichte sei-ner Fichte-Rezeption, Stuttgart.

Willaschek, M., 1992, Praktische Vernunft. Hand-lungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart Willaschek, M., 1997, Why the «Doctrine of Rights» does not belong in the «Metaphysics of Morals». On some Basic Distinctions in Kant's Moral Philo-sophy. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 5.

Wilson, J. E., 1993, Schellings Mythologie. Zur Ausle-gung der Philosophie der Mythologie und der Of-fenbarung, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Wimmer, R., 1990, Kants kritische Religionsphiloso-phie, (Kan tstudien-Ergänzungshefte) Berlin/N ewYork.

Wölfflin, H., 31908, Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über das Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien, München.

Wolff, Chr., 4,740, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt.

Wolff, Chr., 1981 [1744], B.v.S. Sittenlehre wider-leget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf. In: Gesammelte Werke, III. Abt., Bd. 15, hrsg. v. J. Ecole, Hildesheim.

Wolff, C. F., 1759, Theoria generationis. Ueber die Entwicklung der Pflanzen und Thiere, übers. u. hrsg. v. P. Samassa, mit einer Einl. v. O. Breidbach, Thun/Frankfurt a. M. 1999.

Wolff, M., 1981, Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Königstein/Ts.

Wolff, M., 1984, Hegels staatstheoretischer Organi-zismus. In: Hegel-Studien 19 (1984).

Wood, A., 1999, Kant's Ethical Thought, Cam-bridge.

Ylikangas, H., 1986, Käännekohdat Suomen histo-riassa: pohdiskeluja kehity-slinjoista ja niiden muu-toksista uudella ajalla, Porvoo.

Yolton, J. W. (Hrsg.), 1999, The dictionary of eight-eenth-century British philosophers, Bristol.

Zaczyk, R., 1981, Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes, Berlin

Zammito, J. H., 1997, Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des Deutschen Idealismus. In: M. Heinz (Hrsg.), Herder und die Philosophie des Deutschen Idealismus, Amsterdam/ Atlanta.

Zedler, J. H., 1734-1754, Grosses vollständiges Uni-versal- Lexicon aller Wissenschaften und Künste,64 Bde. und 4 Supplementbde., Halle/Leipzig.

Zöller, G., 1998, Fichte's Transeendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will, Cambridge.

Zöller, G., 2001, Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts. In: Merle 2001.

Zovko, J., 1990, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik, Stuttgart.

ضميمة للبيلوغرافيا

معلومات عامة لدراسة المثالية الألمانية والرومانية الفلسفية الألمانية الباكرة

١ . بيلوغرافيات

ستعد ببلوغرافيا للمثالية الألمانية في مساق دراسة الفلسفة بجامعة بريمن وتتواصل العناية بها، وإلى حد الآن نجد ببلوغرافيا فشتة وشلنج في الموقع التالي: :http://WWV.1.philosophie.uni-bremen.de/bdi.htm

Herder

Herder-Bibliographie. Hrsg. v. G. GÜnther/A.A. Vol-gina/S. Seifert. Hrsg. v. d. Nationalen Forschungs-und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Li-teratur in Weimar und der Staatlichen Allunions-bibliothek für Ausländische Literatur in Moskau. -Berlin/Weimar 1978.

D. Kuhles, Herder- Bibliographie 1977/92, Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin-Anna-Amalia-Biblio-thek, Stuttgart et al. 1994.

Kant

Adickes, E., 1970, German Kantian Bibliography. Neudruck der Ausg. 1865/96, Würzburg.

Gabel, G. u., 1987, Immanuel Kant. Eine Bibliogra-phie der Dissertationen aus den deutschsprachigen Ländern 1900-1980, Köln.

Gabel, G. u., 1989, Kant. An Index to Theses and Dissertations accepted by Universities in Canada and the United States 1879-1985, Köln.

Kant Bibliography. The Bibliograph)' of Kant Litera-ture 1986-1999/2. Cumulative Issue. B)' M. Kühn. http://staff-www.uni-rnarburg.de/ = kuehnm/ Kant.html >.

Kopper, J., 1972, Die Kantliteratur 1965-1969. In: L. W. Beck (Hrsg.), Proceedings of the Thrid Inter-national Kant Congress. Held at the Univ. of Roehester, March 30-Apr. 4, 1970, Dordrecht, 3-15. [Im Anhang: R. Malter, Kant- Bibliographie 1965-1969].

Luther, A., 1924, Kaut-Bibliographie 1914-1923. In: Das Deutsche Buch 3/4 (1924).

Malter, R., 1969, Bibliographie der deutschsprachi-gen Kant-Literatur 1957-1967. Mit einem Ver-zeichnis älterer Bibliographien. In: Karrt-Studien 60 (1969).

Malter, R., Karrt-Bibliographie ab 1968. In: Kant-Stu-dien 61 (1970ff.). Fortgeführt v. M. Ruffing. In: Karrt-Studien 87 (1996ff.)

Ruffing, M. (Hrsg.), 1999, Kant-Bibliographie. 1945-1990. Begr. v. R. Malter, Frankfurt/M.

Totole, W., 1986, Immanuel Kant. In: ders., Hand-buch der Geschichte der Philosophie V. Bibliogra-phie und 18. und 19. Jahrhundert. Unter Mitarb. v.H.-D. Finke u. a., Frankfurt/M.

Fichte

Baurngartner, H.M./W.G. Iacobs, 1968, J.G. Fichte-Bibliographie, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Breazeale, D., 1994, Fichte in English: A Complete Bibliograph)'. In: ders./T. Roclcmore (Hrsg.), Fichte: Historical Contexts/Contemporary Con-troversies, Atlantic Highlands (NJ).

Doye, S. (Hrsg.), 1993, J. G. Fichte-Bibliographie (1969-1992/93), Amsterdam/Atlanta (GA).

J. G. Fichte. Hrsg. v. A. Iürgens, Studiengang Philo- sophie der Universität Bremen, Bremen 2005 l= Bibliographie Deutscher Idealismus. Bibliographische Dokumentation zum Deutschen Idealis-mus in Verbindung mit dem Philosophischen Se-minar der Universität Halle und dem Internationalen Jahrbuch für Deutschen Idealismus/Interna-tional Yearboole of German Idealism]: http://WWV:philosophie. uni-bremen.de/bdi.htm

Schelling

W. J. Schelling. Hrsg. v. A. Iürgens, Studiengang Philosophie der Universität Bremen, unter Mitw. v. H. J. Sandkühler, Bremen 2004 l= Bibliographie Deutscher Idealismus. Bibliographische Doku- mentation zum Deutschen Idealismus in Verbin- dung mit dem Philosophischen Seminar der Uni-versität Halle und dem Internationalen Jahrbuch für Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism]: http://www.philosophie.uni-bremen.de/bdi.htm

P. Hegel

A Hegel Bibliograph)'. Compiled by Arthur Chitty, University of Sussex: < http://www.sussex.ac. > uk/Users/sefdO/bib/hegel.htm

Gloy, K./R. Lambrecht (Hrsg.), 1995, Bibliographie zuHegels «Enzyklopädie der philosophischen Wis-senschaften im Grundrisse». Primär- und Sekundärliteratur 1917-1994, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Hasselberg, E./F. Radtlee (Hrsg.), 1993, Hegels «Wis-senschaft der Logik». Eine internationale Biblio-graphie ihrer Rezeption im XX. Jahrhundert. Bibliographie in drei Bänden, Wien.

Hegel- Institut Berlin e. V. Bibliographischer Aus-kunftservice: http://www.hegel-institut.de/Biblio-graphie/bibliographie.html

Schmidt, H., 31997, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. In: ders., Quellenlexikon zur deutschen Literatur-geschichte. Bibliograph)' of Studies on German Lit-erary History. Personal- und Einzelwerkbibliogra-phien der internationalen Sekundärliteratur 1945-1990 zur deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bibliogr. Mitarb. v. G. Albrecht u. a. Bd. 11. Überarb., wesentlich erw. u. auf den neuesten Stand gebrachte Aufl., Duisburg.

Steinhauer, K., 1980, Hegel Bibliograph)'. Back-ground Material on the International Reception ofHegel within the Context of the History of Philosophy/Hegel Bibliographie. Materialien zur Ge-schichte der internationalen Hegel-Rezeption und zur Philosophie-Geschichte. Compiled by/Zusammengestellt v. K. Steinhauer. Keyword Index by/Stichwortregister v. G. Hausen, München. [Up to/bis 1975].

Steinhauer, K., 1998, Hegel Bibliography. Back-ground Material on the International Reception of Hegel within the Context of the History of Philosophy. Part II, Vol. l/Hegel Bibliographie. Materia-lien zur Geschichte der internationalen Hegel-Re-zeption und zur Philosophie-Geschichte. Teil Ir, Bd. 1. Compiled by/Zusammengestellt v. K. Stein-hauer. Under the Assistance of/Unter Mitw. v. H.-D. Schlüter. Keyword Index by/Stichwortregister v. A. Sergl, München. [1976-1991. With Agenda and Corrigenda to Part I/Mit Nachträgen und Berichti-gungen zu Teil I].

Steinhauer, K., 1998a, Hegel Bibliography. Back-ground Material on the International Reception of Hege! within the Context of the History of Philosoph)'. Part II, Vol. 2/Hegel Bibliographie. Materia-lien zur Geschichte der internationalen Hegel-Re-zeption und zur Philosophie-Geschichte. Teil II, Bd. 2. Compiled by/Zusammengestellt v. K. Stein-hauer. Under the Assistance of/Unter Mitw. v. H.-D. Schlüter. Keyword Index by/Stichwortregister v.A. Sergl, München. [1976-1991. With Agenda and Corrigenda to Part liMit Nachträgen und Berichti-gungen zu Teil I].

Deutsche Frühromantik und Hälderlin

Deubel, v., Die Friedrich-Schlegel-Forschung 1945-1972. In: Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literatur-wissenschaft und Geistesgeschichte, Sonderheft Forschungsreferate, 47. Jg., Stuttgart 1973.

Novalis-Bibliographie. In: Uerlings, H., 1991, Fried-rich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung, Stuttgart.

Internationale Hölderlin-Bibliographic, hrsg. v. Höl-derlin-Archiv der Württembergischen Landesbi-bliothek Stuttgart, Erste Ausgabe (1804-1983), bearb. v. M. Kohler, Stuttgart 1985.

Internationale Hölderlin-Bibliographie auf der Grundlage der Neuerwerbungen des Hölderlin-Archivs, hrsg. v. Hölderlin-Archiv, bearb. v. W.Paul Sohnle/ M. Schütz, 10 Bdc., Stuttgart-BadCannstatt 1991 ff.

Internationale Hölderlin- Bibliographie online: http://Ww\v.statistik-bw.de/ hoelderlin.

٢ . الدوريات

Deutscher Idealismus allgemein

Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus.

International Yearbook of German Idealism. Hrsg. v. K. Ameriks/]. Stolzenberg, Berlin 2003 ff.

Herder

Herder Jahrbuch /Herder Yearbook Hrsg. v. K. Men-ges/W. Koepke/R. Otto, Stuttgart/Weimar.

Kant

Karrt-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft. Begründet v. H. Vaihinger, neubegr. v. P. Menzer/G. Martin. Hrsg. v. G. Funke/M. Baum/B. Dörflinger/Th. M. Seebohm, Berlin/New York.

Fichte

Fichte-Studien-Beiträge zur Geschichte und Syste-matik der Transzendentalphilosophie. Begründet v. K. Hammacher /R. Schottky t /W. H. Sehrader t. Im Auftrage der Internationalen Iohann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft hrsg. v. M. Ivaldo/H. Traub,Amsterdam.

Schelling

Schellingiana. Quellen und Abhandlungen zur Philo-sophie F. W. J. Schellings. Im Auftrag der Interna-tionalen Schelling-Gesellschaft hrsg. v. W. E. Ehrhardt/I, Hennigfeld, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Hegel

Hegel-Studien. Hrsg. v. W. Jaeschke/L. Siep, Harn-burg.

Jahrbuch für Hegelforschung. Hrsg. v. H. Schneider, St. Augustin.

٣. مواقع البحث ولجانه

Kant-Forschungsstelle, Mainz: http.z/www.uni-mainz.de/ ˜ kant/kfs Kommission für die Herausgabe des Fichte-Nachlas-ses: http://www.badw.de/akad16.htm

Kommission für die Herausgabe der Schriften von Schelling, München: http://www.badw.de/deuweb/akad25.htm

Schelung- Forschungsstelle, Bremen: http://www.badw.de/deuweb/akad25.htm

Josophie. uni-brernen.de/inf-sche.htm

Hegel-Archiv, Bochum: http://www.ruhr-uni-bochum.de/phiJosophy/Hegelarc/homepage.htm

Stiftung für Romantikforschung: http://www.romantikforschung. dei stift/index -stift.htrn

٤. الجمعيات الفلسفية

The Society for German Idealism: http://www.lclark.edu/%7Eidealism/SGLhtml

International Herder SocietylInternationale Herder-

Gesellschaft: http://german.ucdavis.edu/content/herder-society/german/German

Hölderlin-Gesellschaft: http://www.hoelderlin-gesellschaft.de

Kaut-Gesellschaft e. V: http://www.kant.uni-mainz.de/Kantgesellschaft.htm

The North Amercan Kant Society: http://naks.uscd.edu/

Internationale Iohann-Gottlieb- Fichte-Gesellschafte. V: http://www.lrz-muenchen.de/-Fichte-Gesell-schaft

The North American Fichte Society: http.z/www.phiJ-upenn.edu/ -cubowman/fichte

Internationale Schelling-Gesellsehaft e. V: http://www.schellingges.badw- < http://www.schellingges.badw- > muenchen.de

Internationale Hegel-Gesellschaft e. V: http://www.hegel-gesellschaft.de/Internationale Vereinigung zur Förderung des Stu-diums der Hegeischen Philosophie: http://www.philosophie.uni-hd.de/hegelvereinigung

Hegel Society of Great Britain: uk/misc/groups/hsgb/index.html

The Hegel Society of America: http://www.hegel.org

٥ . مصادر معلومات في الانترنات

Deutscher Idealismus allgemein: http://buecherei.philo.at/ideal.htm

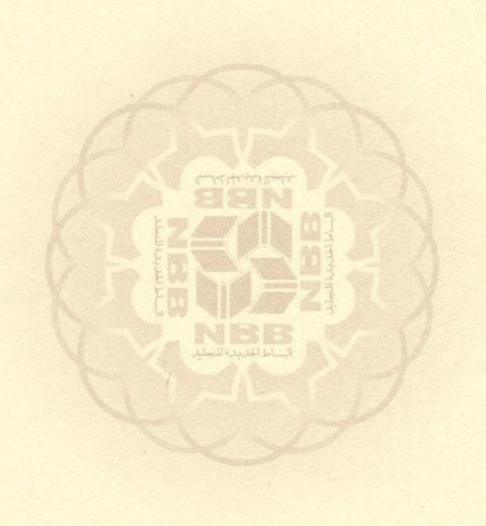
Kant: http.r/www.uni-marburg.de/kant/

Kant: http://naks.uscd.edu/

Fichte: http://wv.rw.lrz-muenchen.de/-Fichte-Gesell-schaft

Schelling: http://www.schellingges.badw-muenchen. d

Hegel: http://wv.rw.hegel-gesellschaft.de/

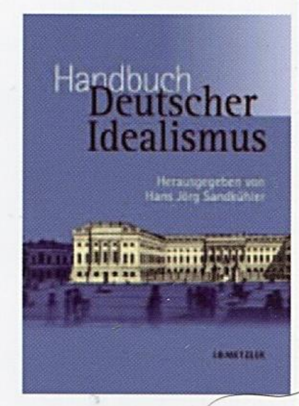






هذا الكتاب

المثالية الألمانية



«كانت **المثالية الألمانية** ولا تزال منظومة من الأفكار ذات التأثير القوي في تاريخ الفلسفة، وهي ذات مصادر مهمة في تاريخ الثقافة الألمانية، لكن التعامل معها باعتبارها ظاهرة تاريخية قومية في المقام الأول، يُعد من قصر النظر، بل ينبغي أن يُنظر إليها وأن يتم البحث فيها من خلال أفق متنوع الأشكال من التأثر والتلقي والتثاقف، أشكال تفاعلت خلالها مع تاريخ أوروبا الثقافي والروحي والعلمي والحقوقي والسياسي.

هذا الكتاب هو مسح دقيق وتفصيلي لأهم إشكاليات الفكر الفلسفي في كل مجالاته النظرية والعملية خلال أهم مراحل الفكر الغربي الحديث، القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وامتداداتهما في القرنين الأخيرين العشرين والحادي والعشرين.

إنه أول مصنف تمهيدي في تاريخ **المثالية الألمانية**، كتب بمنظور يضع المسائل في وضع نسقي، ويتوجه إلى دارسي المثالية الألمانية المتقدمين في درسها، وكذلك إلى المتعلمين والباحثين من غير أهل الاختصاص فيها.

يتوزع هذا الكتاب على اثني عشر فصلاً تركز جميعها في عرضها بصورة جوهرية على فلسفات كنط وفيشته، وشلنغ، وهيغل.. وقد كتبت جميعها بأسلوب تربوي مسهب يهدف إلى تقديم نص في لسان عربي مبين قابل للتوجه إلى القراء العرب عامة».

الثمن: ٧٠ دولاراً
(٣ مجلدات)

ISBN 978-9953-533-85-8



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com